

أبكار الأفكار العلوية

الطبعة الأولى

١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:04:42 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

أَبْكَارُ الأفْكَارِ العُلْوِيَّة

في شَرْح الأَسْرَار العَقْلِيَّة في الكَلِمَات النَّبَوِيَّة

تأليف الشيخ العلامة

أبي يحيى زكريا بن يحيى الشريف الإدريسي المالكي الأشعري

(كان حياً سنة ٦٢٩هـ)

تحقيق

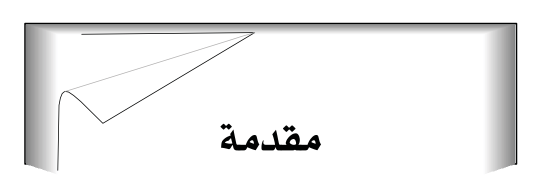
نزار حمَّادي

مكتبة المعارف

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:04:43 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

بسم الله الرحمن الرحيم

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:04:43 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية



مقدمة

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمدُ لِلَّهِ الذي نبَّه العقول بآثار قدرته لتتوجَّه إليه متدبِّرة، ونصب لها أعلام صنعته لتُقبِل عليه متفكِّرة، وأجلسها على مِنَصّة الاستدلال لتطالع بدائع صُنعِه متبصِّرة، والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد الذي صدع بالحق وأظهره، وأُرسِل إلى الكلِّ بأصل التوحيد وفَرْعِه فحلّ عقد الشِّرك ودمّره، وعلى آله وأصحابه حماة الدين ونَصَرَته.

أمّا بعد، فإنّ الله ﷻ قد كرَّم الإنسانَ بالنطق والبيان، وفضّله بالعقل والعرفان، وجعل أحب العباد إليه، وأكرمهم عنده: العارفين بما يستحقه مولاهم ﷻ من أوصاف الجلال ونعوت الكمال، وبما أسداه إلى العباد من الإنعام والإفضال، وبما يستحيل عليه من العيوب، والنقائص، والتحوُّل، والزوال، وبما يجوز له فِعْلُه من الأمر، والنهي، والوعظ، والزجر، والتبشير، والإرسال، والإهانة، والإجلال.

ولا شك أنّ هذه المعرفة أصلٌ لكل خير، ومصدر لكل برّ، ومصرف لكل شرّ، ومع شرفها بنفسها وشرف متعلَّقها، فهي مثمِرةٌ للإنسان جميعَ الخيرات العاجلة والآجلة، وذلك بما ينشأ له عنها من أحوال عَلِيَّة، وأقوال سَنِيَّة، وأفعال رَضِيَّة، ومراتب دنيوية، ودرجات أخروية.

ولَمَّا كانت الطاعات كلها مشروعة لإصلاح القلوب والأجساد، ولنفع العباد في العاجل والمعاد، وكان صلاح الأجساد موقوفاً على صلاح القلوب، وفسادها موقوفاً على فسادها، كما قال النبي الأكرم ﷺ: «**ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي**

القلب»[1]، فإذا صلحت بالمعارف ومحاسن الأحوال والأعمال صلح الجسد كله بالطاعة والإذعان، وإذا فسدت بالجهالات ومساوئ الأحوال والأعمال فسد الجسد كله بالفسوق والعصيان، فلمّا كان الأمر كذلك أوجبَ اللهُ تعالى على كلِّ إنسان بالِغ عاقِلٍ معرفتَه سبحانه وتعالى، فقال عز وجل في كتابه المبين، آمراً نبيَّه الكريم، وقاصداً بالخطاب جميع المكلَّفين: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلۡمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [هود: ١٤]، وقال عز وجل: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦]؛ أي: ليعرفون، كما قال أهل التفسير.

وقد بيّن العلماء القدر المطلوب شرعاً من معرفة الله عز وجل، ووَضَّحوا أنها تكون بمعرفة الأحكام العقلية الثلاثة في حقه عز وجل: وهي معرفةُ ما يجب له تعالى من صفات الكمال، كما يشير إليه أمرُه تعالى: ﴿فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٠٩]، فقد أوجب سبحانه وتعالى العلمَ بوجوب القدرة والإرادة والعلم له عز وجل، ومعرفةُ ما يستحيل عليه سبحانه وتعالى من النقص الذي لا يليق بجلاله العديم المثال، كما أوجب تنزيهه عن ذلك في مثل قوله عز وجل: ﴿سَبِّحِ ٱسۡمَ رَبِّكَ ٱلۡأَعۡلَى ﴿١﴾﴾ [الأعلى: ١]، ومعرفةُ ما يجوز في حقه سبحانه وتعالى من عموم التصرف في جميع الممكنات، بلا حَجْرٍ ولا باعِثٍ ولا غرَضٍ في فِعل من الأفعال، كما يشير إليه نحو قوله تعالى: ﴿إِن يَشَأۡ يُذۡهِبۡكُمۡ أَيُّهَا ٱلنَّاسُ وَيَأۡتِ بِـَٔاخَرِينَ﴾ [النساء: ١٣٣].

وبمعرفة هذه الأحكام الثلاثة في حقه عز وجل يتميز للمكلَّف مولاهُ المعبودُ عن كل ما سواه؛ وذلك لاستحالة المشارَكة له سبحانه وتعالى في شيء من تلك الأحكام، وبهذه المعرفة يتحرَّر الإنسان من استرقاق الكائنات له بما عرف من وجوب مساواتها له في عموم العجز والافتقار الضروري اللازم إلى اللّه الواحد القهار؛ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلۡفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلۡغَنِيُّ ٱلۡحَمِيدُ ﴿١٥﴾﴾ [فاطر: ١٥].

(١) أخرجه البخاري في الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه؛ ومسلم في المساقاة، باب أخذ الحلال.

ولمّا كانت هذه المعرفة الشريفة لا تُدرَك ـ عادةً ـ على الوجه الصحيح الأكمل إلا بالتفكر والتأمّل والنظر السديد في آيات اللَّه ﷻ، والاستدلالُ عليها لا يكون إلا بالاعتبار في آثار قدرته ﷻ وشواهد صنعته ولطائف حكمته، أمَرَ ﷻ في جملة وافرة من آيات كتابه العزيز بالتدبُّر والنظر وإعمال الفكر في عجائب المخلوقَاتِ للاستدلال بذلك على وجوبِ وجودِ خالقها ﷻ ووَحدانيته وكمَال ربوبيته، فقال تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [يونس: ١٠١]، قال الإمامُ الواحدي: «انظرُوا بالتفكر والاعتبار ماذا في السماوات والأرض من الآيات والعِبَر التي تدل على وَحدانية الله ونفاذ قدرته؛ كالشمس والقمر، والنجوم، والجبال، والشجر، وكل هذا يقتضي مدبِّراً لا يُشبِهُ الأشياءَ ولا تُشبِهُه»(١).

وقد أشار القرآن العظيم لأعظم حِكَم إبداع المخلوقات في مثل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام: ٧٣]، بيَّنها الإمامُ الطبري بقوله: «حُجَّةً على خَلْقِه، ليعرِفُوا بها صانِعَها، **وليستدلُّوا** بها على عظيم قدرته وسلطانه، فيُخلِصوا له العبادة»(٢).

وقد وبّخ اللهُ ﷻ الذين يعطِّلون عقولَهم عن التفكر في المخلوقات، وإن تفكروا فلا يعثرون على وجه دلالتها على وجوب وجود صانعها ﷻ واستحقاقه العبادة دون ما سواه، وذلك في مثل قوله ﷻ: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ١٨٥]، قال الإمام الطبري: «أولم ينظر هؤلاء المكذبون بآيات الله في مُلك اللهِ وسلطانه في السموات وفي الأرض وفيما خلَق ـ جل ثناؤه ـ من شيء فيهما، فيتدبّروا ذلك، ويعتبروا به، ويعلموا أنّ ذلك لمن لا نظير له ولا شبيه، ومِنْ فِعْلِ من لا ينبغي أن تكون العبادة والدين الخالص إلا له، فيؤمنوا به، ويصدّقوا رسوله، ويُنِيبُوا إلى طاعته، ويخلعوا الأنداد والأوثان»(٣).

---

(١) الوسيط في تفسير القرآن ٢/٥٦١.
(٢) جامع البيان ٩/٣٣٨.
(٣) جامع البيان ١٠/٦٠٣.

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:04:44 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

وقد أشار الإمام القرطبي إلى ما رمز إليه الإمام الطبري من وجه دلالة السموات والأرض على صانعها الحكيم ﷻ بقوله: «أولم ينظروا في ذلك نظر تفكُّرٍ وتدبُّرٍ، حتى يستدلوا بكونها محَلّاً للحوادِثِ والتغيّرات على أنها محدَثاتٌ، وأنّ المحدَث لا يستغني عن صانعٍ يصنَعُه، وأَنّ ذلك الصانع حكيمٌ عالِمٌ قديرٌ مريدٌ سميعٌ بصيرٌ متكلِّمٌ»[1].

ولهذا الوجه الذي مِنْهُ تدل المخلوقات على معرفة المنفرد بخلقها ﷷ، وتساويها في الدلالة عليه يشير الإمام الطبري بقوله: «الأدلة على وحدانية الله ﷻ، وأسمائه وصفاته وعدله كلها مؤتَلِفَةٌ غيرُ مختلفَةٍ، ليس منها شيء، إلا وهو في ذلك دالٌّ على مثل الذي دلَّت عليه الأشياء كلُّها؛ ألا ترى أنّ السماء ليست بأبين في الدلالة من الأرض، ولا الأرض من الجبال، ولا الجبال من البهائم، ولا شيء من المحسوسات ـ وإن كبر وعظم ـ بأدلّ على ذلك من شيء فيها وإن صغر ولطف»[2]، ويلخّص جميع ذلك قول الشاعر:

وَفِـي كُـلِّ شَـيْءٍ لَـهُ آيَـةٌ تَـدُلُّ عَـلَـى أَنَّـهُ وَاحِـدُ

وقد صحّ قول النبي ﷺ عند نزول قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ١٩٠﴾ [آل عمران: ١٩٠]: «**وَيْلٌ لِمَنْ قَرَأَهَا وَلَمْ يَتَفَكَّرْ فِيهَا**»[3]، وفيه وعيدٌ شديدٌ لمن قرأ الآيات التي تضمَّنت دلائل معرفة الله ﷷ، ولم يتفكر في شيء منها، ولم يعثر على وجه الدلالة فيها، ولو إجمالاً، وتلك الآياتُ هي العلاماتُ الدالة على وجوب وجود الله تعالى وصفات كماله، وهي حدوث السموات بما فيها من عجائب الفطرة ودقائق الحكمة التي يتحيَّر الواقف عليها قائلاً: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا﴾ [آل عمران: ١٩١]، وحدوث الأرضِ بما فيها من عجائب الفطرة، وظهور آثار الرحمة من إحيائها بتفجير العيون، وإخراج أنواع الحبوب المأكولة والأزهار

(١) الجامع لأحكام القرآن ٢/ ٥٠٥. (٢) التبصير في معالم الدين ص١٢٢.
(٣) صحيح ابن حبان، كتاب الرقائق، باب التوبة ذكر البيان بأن المرء عليه إذا تخلى لزوم البكاء.

الملونة، والنباتات المختلفة والجنات المُلتفَّة وغيرها؛ إذ يَتوَصلُ العاقل بصحيح النظر في كل فرد من ذلك إلى إثبات العلم بوجوب وجود الله تعالى وصفاته من الحياة والعلم، والقدرة، والإرادة، وغيرها، كما هو مبسوط في هذا الكتاب الذي بين يدي القارئ وغيره من كتب المعرفة الإلهية.

وقد امتثل العلماء ﵃ لأوامر الله تعالى بالنظر العقلي السديد في المخلوقات، واجتنبوا نواهيه من ترك أهم الواجبات الشرعية الموصلة إلى أعظم المعارف الإنسانية، ولذا نجد إمام المفسرين ابن جرير الطبري يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ۝١٩٠ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٩٠، ١٩١]؛ «يعني بذلك أنهم يعتبرون بصنعة صانِعِ ذلك، فيعلمون أنه لا يَصْنَعُ ذلك إلا مَنْ ليس كمثله شيء، ومَنْ هو مالكُ كلِّ شيء ورازقه، وخالقُ كل شيء ومدبِّره، ومن هو على كل شيء قدير، وبيده الإغناء والإفقار، والإعزاز والإذلال، والإحياء والإماتة، والشقاء والسعادة»[1].

ويزيد الإمام سلطان العلماء العز ابن عبد السلام إشارات الإمام الطبري وضوحاً، فيُبيّنُ وَجْهَ النظر السديد في الآية التي أوعد النبي ﷺ على عدم النظر فيها، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ۝١٩٠﴾ [آل عمران: ١٩٠]، فيقول: «لآياتٍ قائماتٍ لمَن خَلُصَ عقْلُه عن الهوى خلوصَ اللّبِّ عن القشر، فيرى أن العَرَضَ المُحدَث في الجواهِر يدلُّ على حدوث الجواهر؛ لأنَّ جوهراً لا ينفك عن عرَضٍ، ثم حدوثُها يدلُّ على مُحدِثها، وإحداثُه يدُلُّ على قِدَمِه؛ وإلا لاحتاجَ إلى محدِثٍ آخر فلا يتناهَى، وحُسْنُ صُنعِه يدل على عِلْمِه، وإتقانُه يدل على حِكمته، وبقاؤُه يدل على قدرته، ثم العقل يشهد بأنّ الصانع ﷻ لا يشابه

---

(١) جامع البيان ٦/ ٣١٠.

صُنعَه في ذاته ولا يماثله في صفاته»[1]، وبهذه الكلمات يفتح العزُّ أبواباً من المعارف الإلهية لا حَدّ لها، تجد بعضها مبسوطاً في هذا الكتاب.

والحاصل أنّ القرآن العظيم جاء بتقرير دلائل معرفة الله تعالى والإرشادِ إلى طريق حصولها، وعلى إثبات هذا المقصود الأعظم نزل، ولذلك كانت الآيات المتضمنة للتوحيد مُعظَمه، وأمّا آيات الأحكام والمواعظ فقليلة بالنسبة إلى الآي المتعلِّقة بالمعرفة الإلهية، وأيضاً فقد أقام النبيُّ ﷺ بمكة بعد أن بُعث ثلاثة عشر سنة ولم يشتغل فيها إلا بتقرير أدلة معرفة الله تعالى وترديدها على الناس في المحافل وعلى مرّ الأوقات بضروب من التكرار حتى اتضحت، ومن خير الشواهد على ذلك أنّ أول سورة نزلت من القرآن سورة «القلم»، وهي مشتملة على تقرير خَلْقِ الإنسان وتطويره وذكر مبادئ الوجود الإنساني، والقصد من جميع ذلك إلهام العقول إلى الاستدلال بالصنعة على صانعها الحكيم، ومُدبِّرها العليم سبحانه وتعالى.

بل إنّ سُنَّة الأنبياء عليهم السلام مع أممهم كانت بالدعوة إلى توحيد الله عز وجل، ومعرفته بهذا الطريق الاستدلالي العقليّ، فمِن أوَّلهم نوحٌ عليه السلام القائل لقومه: ﴿مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا ﴿١٣﴾﴾؛ أي: لا تعلمون لِلَّهِ عظمةً، ولا تعظّمونه سبحانه وتعالى حقّ تعظيمه ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴿١٤﴾﴾ [نوح: ١٣، ١٤]؛ أي: حالاً بعد حال[2]، أوّلاً تراباً، ثمّ نُطفةً، ثمّ علقةً، ثم مضغةً، ثمّ عظاماً ولحماً، ثم أنشاكم خلقاً آخر، فكأنه عليه السلام يقول: ما لكم لا تعلمون ما وَجب لله تعالى من العظمة، والجلال، والحال هذه في ظهور هذه الدلائل التي توصل الناظر فيها نظراً صحيحاً إلى العلم اليقيني بالله عز وجل، وما وجَب له من العلياء والكبرياء، فقد نبّهُم عليه السلام على النظر في أنفسهم أوّلاً؛ لأنّها أقرب منظور فيه، ثمّ نبّههم بعد ذلك بقوله عليه السلام: ﴿أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا ﴿١٥﴾﴾ [نوح: ١٥] على

---

(١) التفسير ص٤٦٢.

(٢) قال الطبري: ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴿١٤﴾﴾ يقول: وقد خلقكم حالاً بعد حال، طوراً نطفةً، وطوراً علقةً، وطوراً مضغةً. جامع البيان ٢٣/ ٢٩٧.

النظر في العالَم وما أبدع فيه الله سبحانه وتعالى من العجائب الشاهدة لقدرته تعالى، وعلمه، ومشيئته النافذة في السماوات والأرضين، فإنه إذا تدبَّر العاقل في تطوير الأطوار، وتجدُّد المتجدِّدات وتغيّرها من حال إلى حالٍ دلَّهُ ذلك على حدوث الحادثات، وتوصَّلَ به إلى العلم بوجوب وجود مُوجدها وما وجَب له تعالى من محامِد الصفات، وما استحال عليه من النقائص والآفات، وما جاز من أحكامه في المخلوقات، وعلى هذه المعلومات الثلاث علم التوحيد.

وهذا الطريق الاستدلالي العقلي هو أيضاً طريقُ نبيّ الحجة سيدنا إبراهيم عليه السلام في دعوة قومه إلى التوحيد ونبذ الشرك، كما أخبر عنه القرآن العظيم في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ ۝٧٥ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ رَءَا كَوۡكَبٗاۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ۝٧٦﴾ [الأنعام: ٧٥، ٧٦]، إلى قوله: ﴿وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٧٩].

قال الإمام الفقيه ابن رشد الجد: «فاستدل إبراهيم عليه الصلاة والسلام بما عاين من حركة الكواكب، والشمس، والقمر على أنها محدَثةٌ؛ لأنّ الحركة والسكون من علامات المحدَثات، ثم علم أن كل محدَث فلا بد له من محدِث وهو الله رب العالمين. وهذا وجه الاستدلال وحقيقته، قصَّهُ الله تبارك وتعالى علينا تنبيهاً، وإرشاداً إلى ما يجب علينا، وهذا في القرآن كثير لا يحصى كثرة. ولم يستدل إبراهيم صلى الله عليه وسلم بما عاينه في الكواكب والشمس والقمر لنَفْسِه؛ إذ لم يكن جاهِلاً بربه ولا شاكّاً في قِدَمه، وإنما أراد أن يري قومَه وَجْهَ الاستدلال بذلك، ويعيِّرهم بالذهول على هذا الدليل الواضح، ويوقفهم على باطل ما هم عليه، وكان من أحجّ الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجميعن، وذلك بيّن من كتاب الله تعالى. ألا ترى إلى ما حكى الله عز وجل من قوله بعد أن أراهم أنهم على غير شيء: ﴿إِنِّي وَجَّهۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ حَنِيفٗاۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ۝٧٩ وَحَآجَّهُۥ قَوۡمُهُۥۚ قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّي فِي ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ٧٩، ٨٠]، إلى قوله: ﴿وَتِلۡكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيۡنَٰهَآ إِبۡرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦۚ﴾ [الأنعام: ٨٣]، وقوله في أوّل الآية: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ

إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾﴾ [الأنعام: ٧٥][١].

بل إن هذا الطريق الاستدلالي هو طريق الصحابة رضي الله عنهم كما نقل الإمام ابن الجوزي في زاد المسير بعد تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ [البقرة: ١٦٤]، فقال: «كل واحد منها حادِثٌ بعد أن لم يكن، وزائل بعد أن كان»[٢]. ، ثم قال نقلاً عن الحسن البصري أنّ أصحاب النبي ﷺ كانوا يقولون: الحمد لله الرفيق، الذي لو جعل هذا الخلق خَلقاً دائماً لا يتصرف لقال الشاكُّ في الله: لو كان لهذا الخلق ربٌّ لحادَثَهُ، وإن الله تعالى قد حادَثَ بما ترون من الآيات، إنه جاء بضوء طبق ما بين الخافقين، وجعل فيها معاشاً، وسراجاً وهَّاجاً، ثم إذا شاء ذهب بذلك الخَلْق، وجاء بظلمة طبقت ما بين الخافقين، وجعل فيه سكناً ونجوماً، وقمراً منيراً، وإذا شاء بنى بناءً جعل فيه: المطر، والبرق، والرعد، والصواعق ما شاء، وإذا شاء صرف ذلك، وإذا شاء جاء ببرد يقرقف الناس، وإذا شاء ذهب بذلك، وجاء بحرّ يأخذ أنفاس الناس؛ **ليعلم الناس أن لهذا الخَلْقِ ربّاً يُحادِثُه بما ترون من الآيات**، كذا إذا شاء ذهب بالدنيا وجاء بالآخرة»[٣].

ولا يتسع المقام لعرض كل الآيات التي تبرز أهمية النظر العقلي في بناء المعرفة الصحيحة بالعقيدة الإسلامية، لكن ما يمكن استخلاصه هنا أنّ مقام إفادة المعرفة بالله تعالى ـ التي يتوقف عليها السعادة الدنيوية والأخروية ـ حظي في القرآن العظيم بغاية الاعتناء، فتكررت فيه العبارات، وترددت فيه الدلالات، فقلّ ما نجد آية إلا وفيها إشارةٌ إلى الحُجَج والبراهين الموصلة إلى معرفة الله تعالى، إما بالصريح، أو بالتضمن، عَلِمَها من عَلِمَها، وجَهِلَها من جَهِلَها.

وأقرب مثال على ذلك ما نقرأه وجوباً كل يوم سبعة عشر مرة في صلواتنا، وهي فاتحة الكتاب التي تضمنت بأسلوب وجيز معجز في آية واحدة

(١) المقدمات الممهدات ١/١٦.
(٢) زاد المسير ١/١٦٨.
(٣) زاد المسير ١/١٦٩، ١٧٠.

جميع أركان العقيدة الإسلامية على أبدع طريق؛ بيّن ذلك الإمامُ السنوسي في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢]، بما نصه: «أصل التربية: نَقْلُ الشيء من رُتبَةٍ إلى رتبَةٍ، حتى يصل إلى الكمال الذي يريده المربِّي فيه. ويطلق الرب في اللغة: بمعنى المعبود، والسيد المالك، والقائم بالأمور، المصلح لها. والعالَمون: جمع سلامة على غير قياس، مفردَهُ عالَمٌ، وهو كل موجود سوى الله تعالى، جُمِعَ إشارةً إلى اختلاف أنواعه وأشكاله، وهيئاته وألوانه، وسائر صفاته، وكثرته.

ولا شك أن الثناء على الله تعالى بهذا الوصف العام، يحقق ما دلت عليه جملة الحمد قبله من أن كل كمال، وتكميل إنما هو لله تبارك وتعالى لاستلزام هذا الوصف انفراده تعالى بجميع صفات الإلهية، وانفراده جلَّ وعلا باختراع جميع الحوادث التي من جملتها كل نعمة، وكل كمال حادث.

فإن قلت: إنما يتم الاستدلال بهذا الوصف على ما ذكرت إذا عرف بالبرهان القاطع حدوث جميع العوالم، ووجوب استنادها إلى المولى تبارك وتعالى حتى يلزم أن يكون ربّاً لجميعها، ولا دلالة لهذا الوصف على ذلك، فلا يكون وحده برهاناً تاماً على ما قبله.

قلتُ: بل هو برهان تامٌّ في غاية التمام؛ لأنه قد يصح في هذا الوصف برهان حدوث جميع العوالم، وذلك مأخوذٌ من كل واحد من لفظي المضاف والمضاف إليه. أمّا لفظ المضاف، فلإشعاره بالتربية الملزومة لتغيُّرِ العوالِم المرئيات من حال إلى حالٍ، وكل متغيِّرٍ حادِثٌ؛ إذ المتغيِّر بالقَبول أو بالحصول يستلزم ملازمةَ التغيّر لأحوالٍ حادثة، وملازِمُ الحادِث فهو حادِثٌ، فالعوالِمُ إذاً لملازمتها التغيّرات بالحصول أو القبول كلها حادثة، وإذا كانت حادثة وجبَ استنادُ جميعها للفاعل المختار؛ لاستحالة اندفاع عدَمِها الأصليِّ واتصافها بالوجود العرَضي الجائز بلا فاعلٍ. فقد بان بهذا أخذُ برهان الحدوث للعوالم كلها ووجوب استنادها إلى المولى تبارك وتعالى من لفظ: ﴿رَبِّ﴾ المضاف.

و أمّا لفظ المضاف إليه، فلإشعار جَمْعِ العالَم فيه باتصافه بضروب من

الجائزات لا حصر لها، كاختلاف أجناسها وأنواعها، وأصنافها وأشخاصها، وأشكالها وألوانها ومقاديرها، وألسنة ذوي الألسنة منها، واختلاف أمكنتها وأزمنتها وسائر صفاتها، وهذا ـ والله تعالى أعلم ـ حِكْمَةُ جمع العالَم، مع ما فيه من المحافَظة على الفواصل، ولهذا جُمِعَ جمع سلامة. وأيضاً فجمع السلامة من جموع القلة، ففيه إشارة إلى أنّ العوالم، وإن كثرت كثرة لا حصر لها، فهي بالإضافة إلى قدرة الله تعالى، ومحيط علمه من حيز القليل الذي لا بال له.

و إذا عرفت هذا لم يَخْفَ عليك أنّ هذا الجمع يقتضي ملازمة كل فَرْدٍ من أفرادِ العوالم لضروب من أنواع الجائزات لازِمَة الحدوث؛ لاستحالة القِدَم على كل جائز مساوٍ لمقابله في الجواز، وملازم الحادِث فهو حادِثٌ قطعاً، مفتقِرٌ إلى الفاعل؛ لاستحالة وقوع الحادث وترجُّحه بالوجود على مقابله المساوي له بلا فاعل مخترع لوجوده، وذلك الفاعل هو الربُّ المسمَّى بالاسم الأعظم، الذي وجب له الحمد تبارك وتعالى[(١)].

قال الشيخ ابن خمير السبتي: فبهذه الطريقة يثبت حدوثُ العالَم من كتاب الله تعالى بتفاصيل الأوجه التي عوّل عليها العلماء، وبها أيضاً يردّ على من زعم من المقلّدة الإسلاميين أنّ طريقة المتكلمين في الاستدلال لا توجَد في كتاب الله تعالى، ولا تستخرج منه، وقد قرع مسمعهم قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وليت شعري إذا لم يُستخرَج علمُ التوحيد من كتاب الله فمن أيّ شيء يستخرج؟! ﴿فَبِأَيِّ حَدِيثٍۭ بَعْدَهُۥ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٥]، فاستعذ بالله من عمى البصر مرة، ومن عمى البصيرة ألف مرة[(٢)]، قال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هُدًى وَشِفَآءٌ ۖ وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ

---

(١) نقله الشيخ الملالي في المواهب القدوسية في المناقب السنوسية، مخ.

(٢) أخرج أبو الشيخ في العظمة، باب الأمر بالتفكر في آيات الله ﷻ وقدرته وملكه وسلطانه، عن ابن عباس في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِۦٓ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي ٱلْءَاخِرَةِ أَعْمَىٰ﴾: من كان في الدنيا أعمى عما يرى من قدرتي من خلق السماء والأرض والجبال والبحار والناس والدواب وأشباه هذا، فهو عما وصفت له في الآخرة ولم يره أعمَى ﴿وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٢] وأبعد حجة.

﴿فِيٓ ءَاذَانِهِمۡ وَقۡرٞ وَهُوَ عَلَيۡهِمۡ عَمًىۚ أُوْلَٰٓئِكَ يُنَادَوۡنَ مِن مَّكَانِۢ بَعِيدٖ ٤٤﴾ [فصلت: ٤٤]، فمن فاته النظر والاستخراج من القرآن فاته الخير أجمع[١].

وعلى هذا المثال البديع درج العلماء العارفون والفضلاء المحققون في استنباط دلائل معرفة الله ﷻ من آيات الكتاب العزيز، والسُّنَّة النبوية المطهرة، ودوَّنوا نتائج أفكارهم وثمرات أنظارهم في مؤلفاتهم، فنشأ على أيديهم أشرف العلوم على الإطلاق لشرف متعلَّقه، وهو ما صار يُعرَف بعلم الأصول، والقواعد الدينية عن الأدلة اليقينية، وضمَّنوا مصنفاتهم المقدمات والممهدات، والضوابط، والمصطلحات، والبراهين، والدلالات الموصلة إلى معرفة الله تعالى معرفةً يقينية لا يبقى في القلب معها شكٌّ، ولا رَيبٌ، إذ هي امتثالٌ لأوامر الكتاب المبين، واستنباط سديد من آيات القرآن والذكر الحكيم.

ومن تلك الكتب التي تشع منها أنوار المعارف الربانية اليقينية والاستدلالات العقلية والنقلية، كتاب «**أبكار الأفكار العلوية في شرح الأسرار العقلية في الكلمات النبوية**» للشيخ العلامة الأصولي النظار: أبي يحيى زكريا بن يحيى الشريف الإدريسي الحسني المغربي، كيف لا، وهو دراسة وشرح لكلمات النبي الأعظم الذي أوتي جوامع الكلم ﷺ، فتضمنت كلماته الشريفة المعاني الغزيرة المنيفة، لا سيما في حديثه المتعلِّق بمعرفة الله تعالى؛ إذ هو ﷺ أعرف الخلق بربِّه ﷻ، فهذا الكتاب هو شرح لخمس كلمات وردت في حديث للنبي ﷺ وهي: «**سبحان الله، والله أكبر، والحمد لله، ولا إله إلا الله، ولا حول ولا قوة إلا بالله**»، كلمات جامعة قد تضمنت أصول وقواعد معرفية لا تفي بحقها المجلَّدات، فتَحَ بابَ الكلام عليها الشيخُ الإمام العلامة أبي العزِّ المعروف بـ«المقترَح» في متن أسماه «**الأسرار العقلية في الكلمات النبوية**»، ثم شرحه تلميذُه الشيخ العلامة زكريا الإدريسي في هذا الكتاب الذي بين يديك.

وباعتبار هذه الكلمات النبوية انقسم الكتاب إلى خمسة أركان:

---

(١) راجع مقدمات المراشد إلى علم العقائد لابن خمير السبتي ص١٤٣، ١٤٤.

فالرُّكْنُ الأَوَّلُ: ورد تفسيراً لمضامين قوله ﷺ: «**سُبْحَانَ اللهِ**»، واحتوى على مطالب مهمة، أوّلها إثبات العلم اليقيني بوُجُودِ اللهِ تَعَالَى، فكان تفسيراً لنحو قوله تعالى: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠]، حيث برهن فيه المؤلف والشارح على أن جميع هذه العوالِم محدَثةٌ بعد عدم، مفتقرةٌ إلى موجِدٍ صانِعٍ متوحِّد متفرِّد بالخَلْقِ والإبداع سُبْحَانَهُ.

وباقي مطالب هذا الركن تضمنت تفصيل معاني التسبيح والتقديس لله عَزَّ وَجَلَّ، وهو تنزيهه سُبْحَانَهُ عن كل صفات النقص وسمات الحدوث؛ فكانت تفسيراً لنحو قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله تعالى: ﴿ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ﴾ [الحشر: ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ٤] وغير ذلك من الآيات الدالة على التنزيه.

وأمّا الركن الثاني: فقد تضمن معاني قوله ﷺ: «**اللهُ أَكْبَرُ**»، وأبرزها إقامة البرهان على قِدَمه وبقائه عَزَّ وَجَلَّ وشرفه وعليائه، تفسيراً لنحو قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ﴾ [الحديد: ٣]، وقوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ۝٢٧﴾ [الرحمٰن: ٢٧].

وأما الرُّكْنُ الثَّالِثُ: فقد تضمن معاني قوله ﷺ: «**الحَمْدُ لِلَّهِ**»، واحتوى على مطالب نفيسة للغاية، أولها إثبات القدرة لله عَزَّ وَجَلَّ وكونه تعالى قادراً، تفسيراً لنحو قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، وقوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا﴾ [الكهف: ٤٥].

والمطلب الثَّانِي: إثبات الإرادة له عَزَّ وَجَلَّ، وكَوْنه تعالى مُرِيداً، تفسيراً لنحو قوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص: ٦٨]، وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: ٢٧]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتْنَتَهُۥ فَلَن تَمْلِكَ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا﴾ [المائدة: ٤١].

والمطلب الثالث: إثبات العِلم له عَزَّ وَجَلَّ، وكَوْنه تَعَالَى عَالِماً، تفسيراً لنحو قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ۝٤٠﴾ [الأحزاب: ٤٠].

والمطلب الرَّابعُ: إثبات الحياة له عَزَّ وَجَلَّ وكَوْنه تَعَالَى حَيّاً؛ تفسيراً لنحو

قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلۡحَيُّ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [غافر: ٦٥]، وقوله تعالى: ﴿ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله تعالى: ﴿وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱلۡحَيِّ ٱلَّذِي لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان: ٥٨].

والمطلب الخَامِسُ: إثبات الكلام له ﷻ وكَوْنه تَعَالَى مُتَكَلِّماً، تفسيراً لنحو قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٤]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنۡ أَحَدٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٱسۡتَجَارَكَ فَأَجِرۡهُ حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، وقوله تعالى: ﴿وَصَدَّقَتۡ بِكَلِمَٰتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِۦ﴾ [التحريم: ١٢].

والمطلب السَّادِسُ: إثبات السمع والبصر له ﷻ وكَوْنه سَمِيعاً بَصِيراً، تفسيراً لنحو قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٞ﴾ [الحج: ٦١]، وقوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا﴾ [النساء: ١٣٤].

والمطلب السَّابِعُ: فِي حَقِيقَةِ هَذِهِ الصِّفَاتِ، والردّ على النفاة لها.

والثَّامِنُ: في إثبات قِدَمها ووجوب وجودِها له ﷻ، وعموم تعلقها بكل ما يصح أن تتعلق به.

والتَّاسِعُ: فِي الكلام على بعض الصفات الخبرية، وكلام العلماء المحققين في وجه إثباتها له ﷻ.

وأما الرُّكْنُ الرَّابِعُ، فقد تضمن الكلام على إِثْبَاتِ الوَحْدَانِيَّةِ لله ﷻ انطلاقاً من قوله ﷺ: «**لا إله إلا الله**»، واحتوى هذا الركن على مقاصد ثلاث:

أولها: إثباتُ وَحْدَتِهِ فِي ذَاتِهِ ﷻ وَعَدَم قَبُولِهِ لِلقِسْمَةِ.

والثَّانِي: إثبات امتناع حُلولِهِ ﷻ فِي ذَاتٍ أَوْ صِفَةٍ.

والثالث: إِبْطَالُ ثُبُوتِ ذَاتٍ أُخْرَى مَوْصُوفَةٍ بِالإِلَهِيَّةِ غير ذات الله ﷻ، فكان هذا الركن خير تفسير لنحو قوله تعالى: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُولَدۡ ۝٣ وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ١ ـ ٤]، وردّاً عقلياً قوياً على النصارى، وغيرهم ممن خالَف في وَحدانية الله ﷻ.

وأما الرُّكْنُ الخَامِسُ، فقد تضمن الكلام على معاني قوله ﷺ: «**لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ العَلِيِّ العَظِيمِ**»، واحتوى على مباحث نفيسة، منها إِثْبَات القُدْرَةِ الحَادِثَة للمكلَّف ووجه اكتسابه لأفعاله بها، وإثبات انفراد الله تعالى بالخَلْقِ والإيجاد، تحقيقاً لنحو قوله ﷻ: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ ۝٦٢﴾ [الزمر: ٦٢]، وقوله تعالى: ﴿هَلۡ مِنۡ خَٰلِقٍ غَيۡرُ ٱللَّهِ﴾ [فاطر:٣].

وبعد هذه الأركان الأساسية اختُتِم الكتاب بالكلام فِي جَوَازِ النُّبُوَّةِ عَقْلاً، وفِي دَلِيلِ صِحَّتها لِمُدَّعِيهَا، وفِي إِثْبَاتِ نُبُوَّةِ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ ﷺ، وفِي جَوَازِ نَسْخِ الشرائع عَقْلاً، وفي إثبات دوام شَرِيعَةِ المُصْطَفَى ﷺ إلى انصرام الدنيا، وفي وجوبِ التَصْدِيق بكل ما أخبرنا به ﷺ.

كل هذه المطالب العزيزة، والمباحث الشريفة تناولها الشارح العلامة زكريا بن يحيى الشريف الإدريسي بالتفصيل والتدقيق، فقوَّاها بالبراهين الشامخة، ودفع عنها الاعتراضات الواهية، ولم يكن مجرّد مقلِّد ولا ناقل من غير تدقيق وتحقيق، بل كان رَحِمَهُ ٱللَّهُ ناظراً منافحاً عما يراه حقّاً وصواباً، وقد صدق في وصف كتابه هذا بقوله في آخره: «فيه تذكِرةٌ عظيمة للمنتهي، وكفاية للمبتدي»، نسأل الله تعالى أن ينفعنا به وجميع المسلمين.

التعريف بالإمام أبي العز المقترَح صاحب الأسرار العقلية

هو الشيخ الإمام العلامة: مظفر بن عبد الله بن علي بن الحسين الأنصاري الأزدي المصري الشافعي (٥٢٦ ـ ٦١٢هـ) يكنى بأبي العز، وبأبي الفتح، وبتقي الدين، ويلقب ويُعرَف بالمقترَح لشدة عنايته بالكتاب المسمى بهذا الاسم لأبي منصور البروي.

أخذ العلوم عن الشيخ شهاب الدين الطوسي (٥٢٢ ـ ٥٩٦هـ)، وعن الشيخ محمد بن أبي منصور البروي (٥١٧ ـ ٥٦٧هـ)، والشيخ أبي طاهر بن عوف الزهري (٤٨٥ ـ ٥٨١هـ).

كان الإمام المقترَح أنظَر أهل عصره، وأحدّهم خاطراً في علم الكلام وغيره، وأقطعهم للخصوم في المناظرة، وأعرفهم بطرق الجدال والمباحثة، له العبارات المهذبة، والألفاظ الرشيقة المستعذبة، كلامه قليل الحشو، مشحون بالفوائد، وألفاظه منتظمة مثل الفرائد[(١)].

وكان كثير الإفادة، منتصباً لمن يقرأ عليه، كثير التواضع، حسن الخلق، جميل العشرة، ديّناً متورعاً[(٢)]. تفقه وبرع في أصول الدين والخلاف والفقه، وصنف التصانيف، وتخرّج به جماعة كثيرة[(٣)]. وكان إماماً كبيراً، له التصانيف في الفنون المتنوعة في الأصول والفقه والخلاف[(٤)]. وكان إماماً في الفقه والخلاف وأصول الدين، نظّاراً قادراً على قهر الخصوم وإزهاقهم إلى

---

(١) فهرست اللبلي ص٢٧، ٢٨.

(٢) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٨/ ٣٧٢.

(٣) تاريخ الإسلام للذهبي ٤٤/ ١٢٨.

(٤) طبقات الشافعية للأسنوي ٢/ ٢٤٣.

الانقطاع. وتخرج به العلماء، وصنف التصانيف الكثيرة[1]، فمنها:

١ـ **شرح المقترح في المصطلح**: في علم الجدل، و«المقترَح» اسم لكتاب الشيخ محمد بن محمد البروي الشافعي. وهذا الكتاب هو سبب اشتهار الإمام تقي الدين بـ«المقترَح»، وذلك لشدة ملازمته واهتمامه به، وقد نشر كتاب البروي بتحقيق الدكتورة شريفة بنت سليمان سنة ٢٠٠٣م بمطبعة الوراق.

٢ ـ **أرواح الحقائق**: لم يرد ذكر له في كتب التراجم، وهو كتاب في أصول الفقه كما قال الشريف أبو يحيى في آخر شرحه على «الأسرار العقلية» في مسألة تكليف ما لا يطاق، ومسألة النسخ في الشريعة وغير ذلك، وهو كتاب شرع فيه الإمام المقترح، ثم سرق، ولم تسعفه الأقدار على إعادة الكتابة، وإتمامه.

٣ ـ **الأسرار العقلية في الكلمات النبوية**: هو الكتاب الذي نعتني الآن بشرح الشريف عليه، ويعتبر من أوائل مصنفات الإمام المقترح في علم أصول الدين، وقد وفقنا الله ﷻ لتحقيق الأسرار ونشره سنة ٢٠٠٩م، بمكتبة المعارف، بيروت لبنان.

٤ ـ **كفاية طالب علم الكلام في شرح الإرشاد للإمام**: ذكره الإمام المقترَح بهذا الاسم في شرحه على العقيدة البرهانية[2]، وهو من أهم كتبه على الإطلاق، شرح به «الإرشاد إلى أُصول الاعتقاد» لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني. نسخه الخطية متعددة بالمكتبات[3]، وهي دالة على شهرته، لا سيما في المغرب الإسلامي، وقد درسه وحققه الدكتور فتحي أحمد عبد الرازق ضمن رسالة لنيل درجة العالمية في العقيدة والفلسفة، وذلك بجامعة الأزهر بالقاهرة سنة ١٤١٠هـ ـ ١٩٨٩م.

٥ ـ **شرح العقيدة البرهانية والفصول الإيمانية**: وهو شرح على عقيدة

---

(١) طبقات الشافعية للسبكي ٨/ ٣٧٢. (٢) شرح العقيدة البرهانية ص٩٠.

(٣) انظر مثلاً: معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم ٥/ ٣٧٦٧.

الشيخ أبي عمرو عثمان الفاسي المعروف بالسلالجي (ت ٥٧٤هـ)، وأعتقد أنه من أواخر مصنفات الإمام المقترح في أصول الدين حيث قال في معرض الكلام على معجزة القرآن: «وها نحن في المائة السابعة من وقت نزوله، وأعداء القرآن المكذبون من الجن والإنس أكثر من أوليائه بأضعاف مضاعفة، والحرب منصوبة، والقتل والقتال، وارتكاب الأخطار والأهوال، وإبليس وجنوده، وسائر أتباعه يفرّون ويتفرّقون عند سماعه، قد يئسوا من معارضته، واستعدوا لمحاربته» اهـ.

وقد وفقنا الله ﷻ لتحقيقه ونشره نشرتين: الأولى لمنشورات مكتبة السنة، هولاندا، ط ١ سنة ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م، والثانية لمؤسسة المعارف لبنان، ط ١ سنة ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م.

٦ـ نُكَت على البرهان: في أصول الفقه لإمام الحرمين الجويني، نقل منه الزركشي في «البحر المحيط» في مواضع عديدة، وقال عند ذكره لشراح برهان الإمام الجويني: «وَنَكَتَ عليه الشّيخُ تَقِيُّ الدّين المقترح جَدُّ الشيخ تَقِيِّ الدِّينِ بْنِ دَقِيقِ الْعِيدِ لِأُمِّهِ»[(١)]. توجد منه نسخة بمكتبة المتحف العراقي تحت رقم (٩٩٦) تقع في (١٦٧) ورقة[(٢)].



(١) البحر المحيط للزركشي ١/٨.

(٢) معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم ٥/٣٧٦٧.

التعريف بالشيخ العلامة
زكريا بن يحيى الشريف الإدريسي

يعتبر العلامة زكريا الإدريسي أحد المؤلفين الذين ذُكِر اسمهم في المصنفات العلمية أكثر مما ذكر في كتب التراجم، فعلى الرغم من اشتهار كتبه وآراءه الاعتقادية خصوصاً، إلا أنا لا نجد له ترجمة في كتب الطبقات والفقهاء والأصوليين وغيرها ممن اعتنوا بالتعريف بالعلماء، ولهذا فكل من يحاول التعريف بالشريف وحياته ونشأه تعترضه هذه الإشكالية، ولا يجد معلومات عنه أكثر مما أوردها لنفسه في كتبه أو مما نقله بعض النساخ.

وقد حاول الدكتور عبد الإله الشعيري في دراسته القيمة حول الشريف زكريا وكتابه كفاية طالب البيان جمع كل ما ورد من تعريفات له في مخطوطات مؤلفاته، وأيضاً بعض الإشارات إليه في كتب التراجم، كما في طبقات الشافعية الكبرى للتاج السبكي، ثم تناول جميع ذلك بالتحليل، فيعتبر بذلك أوفى مصدر في التعريف بالشريف زكريا رَحِمَهُ اللَّهُ تعالى.

ونزيد هنا نصاً ثميناً لم يقف عليه الدكتور الشعيري، وهو ما ورد في آخر المخطوطة التونسية لأبكار الأفكار، والتي نرجح كونها منقولة من نسخة أحد تلاميذ الشريف كما سأشير في التعريف بها، فقد ورد فيها: «هذا ما قصد إليه الفقير إلى رحمة الله تعالى: زكريا بن يحيى بن يوسف بن حماد بن حمود الشريف الحسني السبتي[1] الإدريسي المالكي الأشعري، من شرح الأسرار

---

(١) وردت في الأصل غير واضحة بسبب الأرضة. بل مالت إلى السني أكثر. وقد رجحت كونها السبتي لما ورد في صفحة التملك من المخطوط، وسيأتي إيراد صورتها. فمن المستبعد أن يكون المالك قد تصرف هذا التصرف الكبير في الكلمة =

العقلية في الكلمات النبوية، رحم الله مؤلفها وعفا عنه وعنا وعن جميع المسلمين، وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين، وكان الفراغ من شرح هذه العقيدة يوم الخميس التاسع والعشرين من صفر من عام تسع وعشرين وستمائه (٦٢٩هـ) بثغر الاسكندرية حماها الله من الغلبات والقهر، وأبقاها عزة في جبهة الدهر، وسميت هذا الشرح بأبكار الأفكار العلوية في شرح الأسرار العقلية في الكلمات النبوية، وفيه تذكرة عظيمة للمنتهي وكفاية للمبتدي. (ق٧١/أ)

وفي هذا النص الفريد تنصيص على اسم شرح الأسرار، وتأكيد لما ورد في باقي المصادر فيما يتعلق باسم الشريف زكريا، وربما ترجيح لما تشكك فيه الدكتور الشعيري حفظه الله من نسبة الشريف إلى بلد سبتة، حيث ورد بخط واضح في أول النسخة التونسية في نص التملك: «السبتي»، وليس «السني» كما ورد في أول النسخة المراكشية ورجحه الدكتور الشعيري، وهذه صورة من النسخة التونسية:

= من تلقاء نفسه فغيرها من السني إلى السبتي، وأيضاً فلم يعهد وصف عالم من علماء الأشعرية بالسني لأنه من باب تحصيل الحاصل، لا سيما عند التصريح بكلمة الأشعري، فهي عند الأشعريين على الأقل مرادفة لكلمة السني، فليس ثمة أشعري غير سني. وأيضاً فإن الاسم قد حوى النسبة الشريفة، والمذهب الاعتقادي، والفقهي، ولا ينقص إلا الأصل وهو منسجم مع السبتي ومفقود في كلمة السني. واشتهار الشيخ زكريا في المشرق بـ«المغربي» كما عند التاج السبكي يرجح ذلك أيضاً.

ففي هذا النص تظهر جلياً كلمة «السبتي»، فإذا صح هذا، فأصل العلامة الشريف زكريا إذاً من المغرب الأقصى، وتحديداً مدينة سَبْتَة، تلك المدينة التي أنجبت أعلاماً عظاماً كالقاضي عياض صاحب كتاب الشفا، والشريف السبتي شارح مقصورة حازم، والشريف الإدريسي صاحب الجغرافية، وغيرهم من الأعلام الذين ذكر جملة منهم: الشيخ محمد بن القاسم الأنصاري السبتي في كتابه «اختصار الأخبار عما كان بثغر سبتة من سني الآثار»[1].

ولهذا كان التاج السبكي عندما يتعرض لذكر الشريف زكريا الإدريسي كان يطلق عليه لقب «المغربي»، نسبة إلى أصله، وفي جميع ذلك إشارة إلى أن مولد الشريف ـ الذي يجهل تاريخه ـ كان بالمغرب الأقصى، والأرجح أنه كان بمدينة سبتة إذا ثبتت تلك النسبة كما هو الظاهر، غير أنه رحل إلى المشرق لطلب العلم، وتحديداً إلى الاسكندرية، والقرائن تشير إلى أن ذلك كان في أواخر القرن السادس، حيث التقى بشيخه الإمام أبي العز المقترَح، وتخرج به في علم الأصولَين، وقد وردت في «الأبكار» إشارات إلى حضور الشريف مجلس شيخه المذكور وقراءته الأسرار العقلية عليه، وقد استفاد منه كثيراً، وخير شاهد على ذلك اعتماده على كثير من تحقيقاته وإيرادها في كتبه، لا سيما شرح الإرشاد الآتي ذكره.

مؤلفاته:

يدل التراث العلمي المهم الذي تركه لنا الشريف زكريا على مكانته العلمية الجليلة، حيث صنف في أهم العلوم وأدقها وأعلاها، وشرح أمهات الكتب في تلك الفنون في عصره، ولا غَرْوَ فإنّه من تلاميذ الإمام العلامة البارع أبي العز المقترَح، جدِّ شيخ الإسلام تقي الدين ابن دقيق العيد، وشيخِ العلامة شرف الدين ابن التلمساني، ولو لم يكن من فضائله إلا إنجاب هذين العالِمين لكفى، فكيف إذا ضممنا لهما الشريف زكريا الذي تدل مصنفاته

---

(١) حققه عبد الوهاب بن منصور (مؤرخ المملكة) ونشرت الطبعة الثانية منه بالرباط سنة ١٩٨٣م.

وأنظاره على عظيم استفادته من الإمام المقترَح. وفيما يلي ثبت بعناوين كتبه:

١ ـ الشرح الكبير على الإرشاد: وهو شرح على كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لإمام الحرمين عبد الملك الجويني رضي الله عنه، وهذا الشرح لم يكن ليعرف لولا إشارة الشريف إليه في شرحه الصغير على الإرشاد الآتي ذكره، فقد أحال عليه ثمة في مواضع متعددة أشار إلى بعضها الدكتور عبد الإله الشعيري في دراسته (ص٨١)، وذلك أنه لا يعلم لهذا الشرح الكبير ذكر في خزائن المخطوطات، ولا نقل العلماء عنه تحديداً.

٢ ـ الشرح المختصر على الإرشاد: وهو اختصار للشرح السابق، وتوجد منه نسخة محفوظة في خزانة القرويين بفاس تحت رقم (٧٢٧)، تقع في مجلد يضمن ٢٢٣ ورقة، وبها بتر يسير في أول الكتاب يقدر بورقة، وقد صور لي هذه النسخة الأستاذ الفاضل حمزة الطاهر السنوسي من الخزانة المذكورة، وقد تبيَّن من خلال التدقيق فيها أنها نسخة جيدة عموماً، على الرغم من أنها حوت بعض السقط مقارنة بالنصوص الموجودة في أبكار الأفكار العلوية، فإنّ الشريف قد نقل جملة من نصوص ذلك الشرح إلى شرح الأسرار العقلية.

وتجدر الإشارة إلى أن الشريف قد استفاد من شراح الإرشاد الذين سبقوه؛ كالأنصاري تلميذ الجويني، وخصوصاً شرح شيخه الإمام تقي الدين المقترح، إذ نقل منه الكثير من النصوص، ناقش بعضها في بعض الأحيان، لكنه غالباً لا يذكر ذلك، وهو منهج اختاره لنفسه.

وقد نقل الدكتور الشعيري في دراسته عن الشريف (ص٨١)، تسميته لشرحه على الإرشاد بـ «كفاية طالب علم الكلام»، وقد ورد ذكر هذه التسمية في مواضع من شرحه البرهان كما ذكر، وهذا الاسم مطابق لتسمية الإمام تقي الدين المقترح لشرحه على الإرشاد حيث قال في شرحه على العقيدة البرهانية للسلالجي عند تعرضه لإبطال القول بالحال: «وَقَدْ أَقَمْنَا أَدِلَّةً كَثِيرَةً عَلَى بُطْلَانِهَا فِي «شَرْحِ الإِرْشَادِ» فِي كِتَابِنَا المَوْسُومِ بـ «كِفَايَةُ طَالِبِ عِلْمِ الكَلَامِ فِي

شَرْحِ الإِرْشَادِ لِلإِمَامِ»[1]. وهذا التوافق يدل مرة أخرى على شدة تأثر الشريف بشيخه المقترَح.

٣ ـ **كفاية طالب علم البيان في شرح البرهان**: وهو شرح على كتاب إمام الحرمين البرهان في أصول الفقه، وقد قام الدكتور عبد الإله الشعيري بتحقيق جزء منه في إطار رسالة لنيل شهادة الدكتوراه للسنة الجامعية ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٤م، وذلك بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، المملكة المغربية، وكتب عليه دراسة كافية وافية من أهم المراجع لمعرفة الشريف وجهوده في أصول الفقه، شكر الله تعالى سعيه.

٤ ـ **شرح الأربعين في أصول الدين**: والراجح أنه شرح على أربعين الإمام الفخر الرازي في علم أصول الدين، وقد أشار الشريف لهذا الشرح في أبكار الأفكار العلوية. وهو شرح في حكم المفقود، وأيضاً لو لم يشر إليه الشريف إليه لما علمنا به نظراً، لخلو أي إشارة إليه في كتب متأخري المغاربة الذين اهتموا بكتب الشريف؛ كشرح الإرشاد وشرح الأسرار، كما أنه لا ذكر له في فهارس المخطوطات بحسب اطلاعنا.

٥ ـ **أبكار الأفكار العلوية في شرح الأسرار العقلية في الكلمات النبوية**: وهو موضوع هذا التحقيق، وقد ورد هذا الاسم في آخر النسخة التونسية الآتي ذكرها، ويبدو أنه من أواخر مصنفات الشريف زكريا رَحِمَهُ اللَّهُ تعالى، حيث استخلص فيه جهوده في دراسة علم أصول الدين، ولخص فيه أفكاره، وحرر فيه اختياراته.

وقد حظي الأبكار بعناية كثير من العلماء المحققين في أصول الدين المغاربة على وجه الخصوص، كالشيخ اليفرني في شرحه على العقيدة البرهانية للسلالجي، والشيخ السنوسي في شرحه على عقيدته الوسطى خصوصاً، والشيخ الحسن اليوسي في حاشيته على شرح الكبرى السنوسية، والشيخ أحمد المنجور في حاشيته على شرح الكبرى السنوسية أيضاً، والشيخ يحيى الشاوي

(١) شرح العقيدة البرهانية ص٩٠.

الجزائري في حاشيته على شرح الصغرى للسنوسي، وغيرهم رحمهم الله تعالى. والسر في ذلك هو ما تضمنه الأبكار من قواعد وتحقيقات قل أن توجد مجموعة في مختصر مثله، وأيضاً فإن الشريف يمثل الامتزاج المحمود بين المدرسة المغربية في أصول الدين وبين المدرسة المشرقية المصرية التي يمثلها الإمام المقترَح الذي كانت آراؤه السديدة تمثل مرجعاً لكثير من العلماء.

هذا، وقد شاء الله تعالى أن نحقق كتاب الأسرار العقلية للإمام المقترح قبل التفكير أصلاً في الحصول على شرحه، وقد ظهرت الحكمة من ذلك فيما بعد حيث سهل ذلك العناية بالأبكار، الذي يورد المتن كاملاً في أكثر الأحيان، ثم يشرع في الشرح، وتارة يمزج كلامه بالأسرار العقلية، فلولا معرفتنا بالمتن لما تيسر الفصل بينه وبين الشرح في كثير من المواضع، فالحمد لله على تيسيره.

مراحل العناية بالأبكار والنسخ المعتمدة:

عندما شرعت في تحقيق متن الأسرار العقلية للإمام تقي الدين المقترح، بحثت عن شرحه للشريف زكريا الإدريسي، لأستفيد منه في التصحيح والتعليق، ولم يتيسر آنذاك الحصول إلا على النسخة المراكشية (غ)، وذلك بعد صدور الأسرار، وعند مطالعتي لهذه النسخة من أبكار الأفكار وظهرت قيمتها أكثر سعيت في الحصول على نسخ أخرى للعناية به، فتحصلت بفضل الله ﷻ على النسخة التونسية (ت)، وبدأت فكرة إخراج هذا الكتاب القيم إلى النور، لكن العقبات التي اعترضتني من خلال النسختين المذكورتين حالت دون ذلك، إذ كل نسخة منهما اشتملت على السقط والتحريف الذي أخل بكثير من المعاني، ومع ذلك استعنت بالمتن المحقق، وحاولت التلفيق بين النسختين لإخراج نصوص سليمة يمكن الاستفادة منها، مع استبعاد فكرة تحقيق الكتاب ونشره، إلى أن يسر الله تعالى التواصل مع الدكتور عبد الإله الشعيري حفظه الله وأمدني بنسخته من الأبكار المصورة من خزانة الشيخ علال الفاسي، فتجدد العزم على إخراج الشرح إخراجاً سليماً إلى حد بعيد، لا سيما أن النسخة الأخيرة كانت أتقن وأكمل، وحتى الصعوبات التي كانت فيها

بسبب رداءة التصوير انحلت بعد أن صور لي الأستاذ الفاضل حمزة السنوسي النسخة بتقنيات عصرية من نفس الخزانة فظهرت فيها النسخة بوضوح.

وبهذه النسخ الثلاث والتي تكمّل كل منها أختها بصفة عجيبة اقترب الشرح من الصورة الكاملة التي وضعها الشريف زكريا رَحِمَهُ اللهُ، ولا سيما بعد الاطلاع على شرحه على الإرشاد، غير أني اعتمدت في العناية بهذا الشرح طريقة النص المختار، ولم أشر في الغالب إلى كثير من الاختلافات الغير المعتبرة، ولا إلى السقط الكبير في كل واحدة من النسخ؛ إذ كان الغرض الجمع بين النسخ لإخراج نص سليم، وقد تيسر ذلك بحمد الله تعالى كما سيقف عليه الباحث إن شاء الله تعالى. وفيما يلي وصف للنسخ المعتمدة:

١ ـ **النسخة (ف)**: هي قطعة ثانية ضمن المجموع رقم (٢١٣)، بمكتبة الشيخ علال الفاسي، عدد صفحاتها (١٥٧)، وناسخها عبد الله بن محمد بن سالم بن عبد العزيز الدرعي، وتاريخ الانتهاء من نسخها يوم الجمعة الأولى من شهر رجب لسنة ٩٩٧هـ. وهذه النسخة هي أتم النسخ مقارنة بما سيأتي من النسخ، ومع ذلك ففيها بعض الأخطاء والسقطات أمكن بحمد الله تعالى تلافيها من باقي النسخ. وهذه النسخة كما أشرت قد تحصلت عليها أوّلاً عن طريق الدكتور عبد الإله الشعيري حفظه الله تعالى، ثم تيسر لي الحصول عليها بصور أوضح عن طريق الأستاذ الفاضل حمزة الطاهر السنوسي حفظه الله تعالى.

٢ ـ **النسخة (غ)**: وهي نسخة خزانة ابن يوسف بمراكش، ورقمها (٤٨١)، وفيها ٥٣ ورقة. لا تحتوي اسم الناسخ ولا تاريخ النسخ، وفيها نقص يسير بآخرها، وأوراقها مبعثرة، وبها أخطاء كثيرة في النسخ وسقط متفرق، ومع ذلك فقد كانت تتضمن حلول ما أشكل في النسخ الأخرى. وهذه النسخة هي أول ما اطلعت عليه من نسخ الأبكار حيث صورها لي الدكتور الفاضل الأديب الدكتور مصطفى لغفريري حفظه الله تعالى.

٣ ـ **النسخة (ت)**: وهي نسخة المكتبة الوطنية التونسية، وهي قطعة أولى ضمن المجموع رقم (٢١٢٦١)، وفيها (١٤١) صفحة، لم يذكر فيها

تاريخ النسخ، ولا اسم الناسخ، لكنها تضمنت معلومات مهمة انفردت بها دون سائر النسخ، أهمها تسمية الشريف شرحه على الأسرار بأبكار الأفكار العلوية، وتاريخ فراغه من تأليفه وهو سنة ٦٢٩هـ بالاسكندرية. وتجدر الإشارة إلى أن هذه النسخة عبارة عن نقول لأحد تلاميذ الشريف من الشرح نفسه حيث يكرر بعد ذكر المتن قوله: قال شيخنا رضي الله عنه، ثم يذكر نص الشريف، وكثيراً ما أسقط بعض الأسطر، أو الفقرات التي تعتبر من كلام الشريف، كما تبيَّن من النسخ الأخرى.

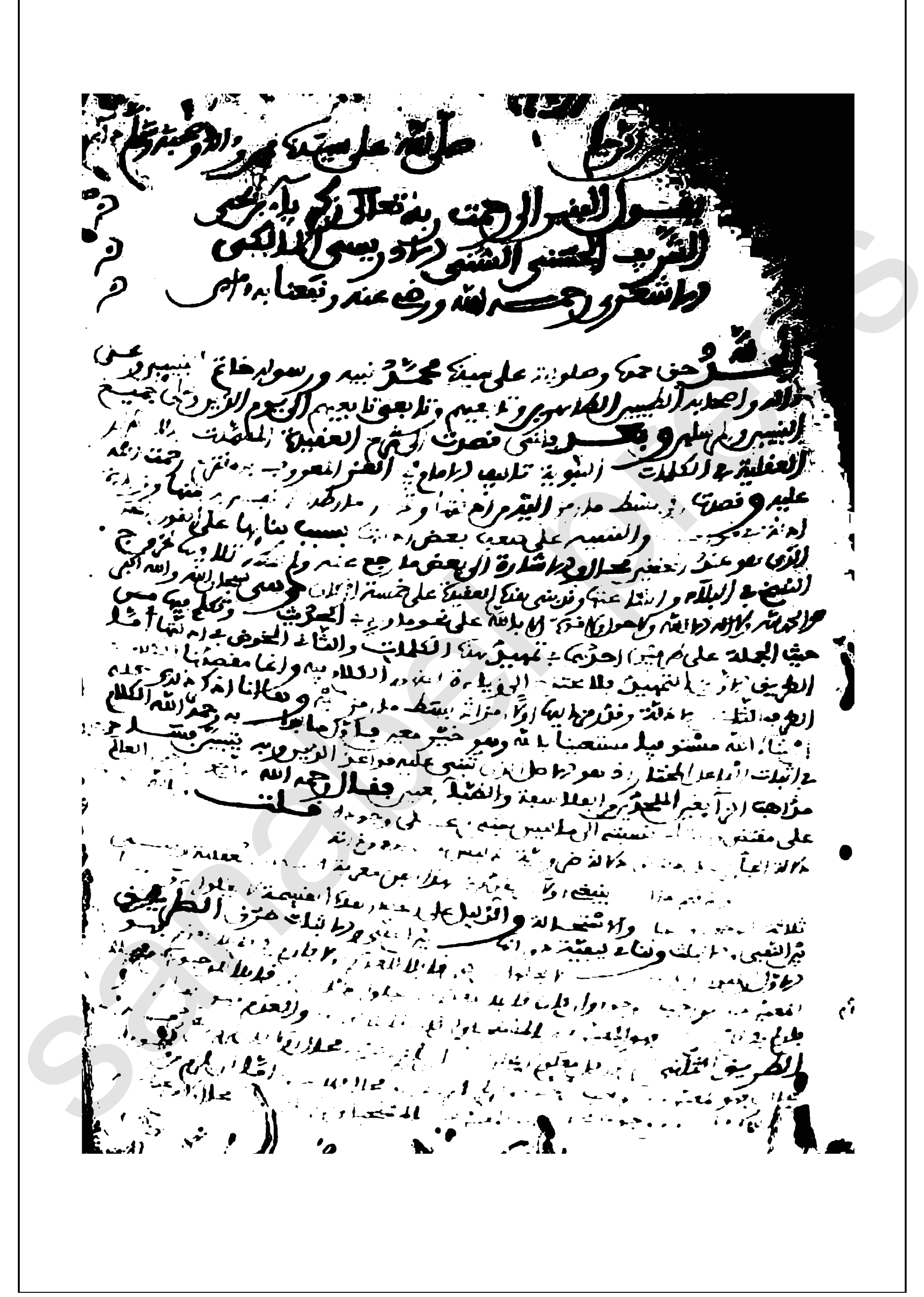




الصورة الأوى من النسخة (ف)

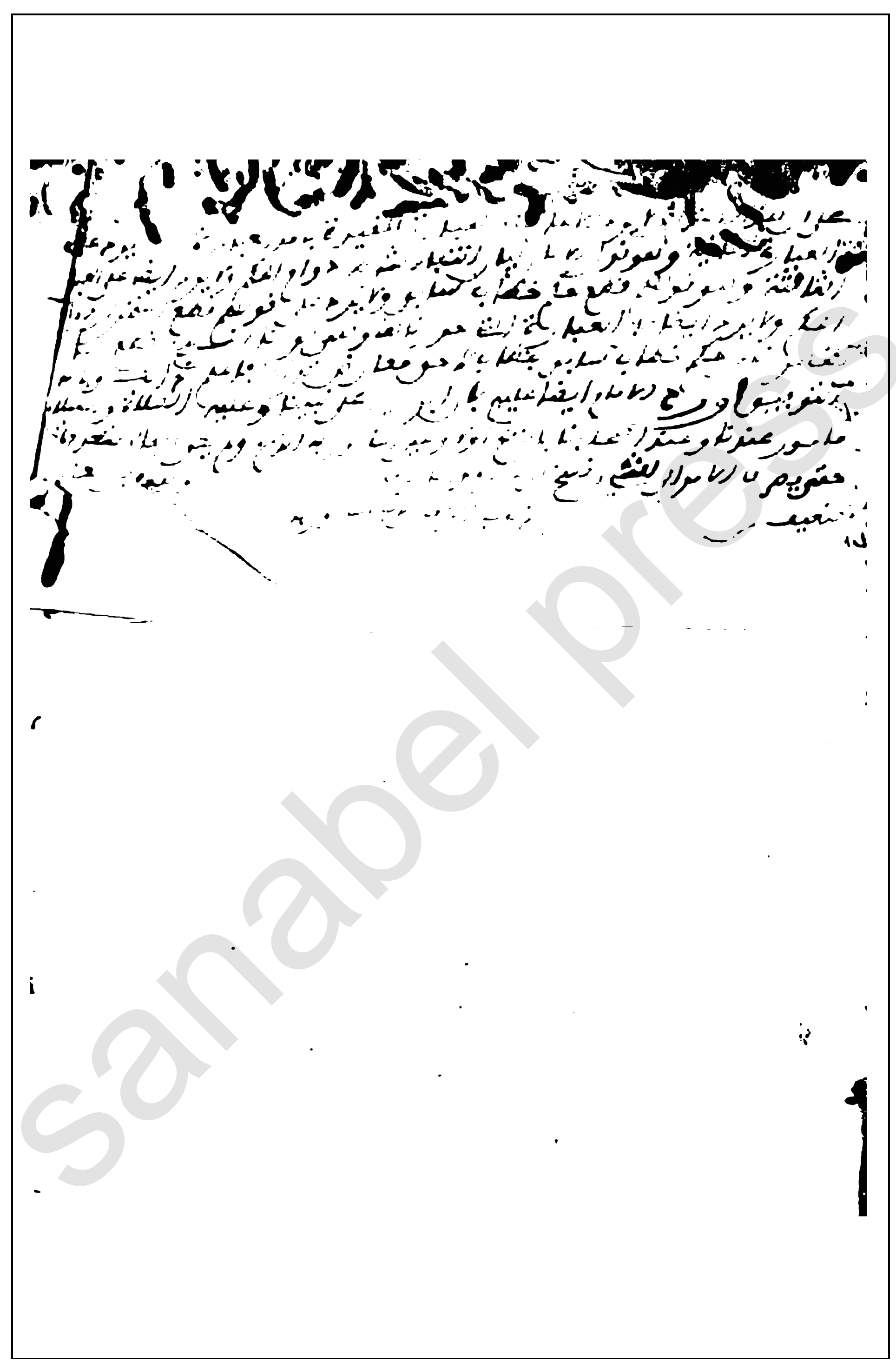
او يعيرها مورادة فيه لم يبين اختصاص الطلب به (لا زمان) وهو ما يلزم المعتزلة ايضا ما الزمهم الامام وهو [illegible]
قال انا ملكم ان تأخير البيان عن مورد الخطاب الى وقت الحاجة غير سائغ فلو كان النسخ بيانا لما استأخر عن
الوارد او بالحال لا يستأخر التخصيص عندهم عن اللفظة العامة لوجه تخصيصها فان [illegible] لهم ان
فان اعتذر المعتزلة بان لفظ الخطاب لا ابهام فيه وانما الممتنع عندهم ورود لفظ مبهم وهذا الاعتذار [illegible]
على [illegible] الشبه وانهم جعلوا اللفظ الناسخ بيانا ولو لا ابهام [illegible] الحكم الثابت [illegible] النسخ بيانا [illegible]
اهل العموم [illegible] ويقضي [illegible] على اهل الاعتزال بالله [illegible] على [illegible] الخفا [illegible] والخروج عن المضايق [illegible] هذا
تمام الكلام في حد النسخ واما حد الناسخ فقد قيل فيه هو الخطاب الدال على [illegible] الحكم
الخطاب السابق [illegible] والاولى ان يقال فيه على مذهب الفقهاء ان النسخ هو الخطاب الدال [illegible]
مع [illegible] عن دوام حكم الخطاب السابق واما حد المنسوخ فهو ما ارتفع [illegible] ومفهومه
مما [illegible] من دوام الحكم بخطاب [illegible] ثم تعرض صاحب الكتاب رحمه الله [illegible] رسول
صلى الله عليه وسلم وكان [illegible] الى اخر الكتاب وكلامه [illegible] كله ظاهر لا يحتاج الى زيادة والله اعلم
بالصواب وهذا ما قصده الفقير الى رحمة الله الشيخ الفقيه [illegible] ابو زكرياء يحيى بن [illegible]
الشريف الحسني [illegible] المالكي [illegible] من شرح [illegible] العقلية نفع الله به امين
كمل والحمد لله وحده [illegible] والسلام على مولانا محمد نبيه وعبده على يد
العبد الفقير الى رحمة مولاه الغني به [illegible] عبد الله بن محمد بن سالم
بن [illegible] غفر الله ذنوبه وستر عيوبه وكان ذلك
عشية الجمعة الاولى من شهر رجب عام سبعة
وسبعين وتسعمائة عرفنا الله خيره [illegible]
بمنه [illegible] وصلى الله على سيدنا محمد واله

الصورة الأخيرة من النسخة (ف)



الصورة الأولى من النسخة (غ)

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:04:52 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية



الصورة الأخيرة من النسخة (غ)

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:04:52 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله حق حمده وصلواته على سيدنا محمد نبيه ورسوله خاتم النبيين وعلى آله
واصحابه الطيبين الطاهرين وتابعيهم وتابعي تابعيهم الى يوم الدين [illegible]
[illegible] ني قصدت الى شرح العقيدة المسماة بالاسرار العقلية في الكلمات النبوية [illegible]
الامام العالم ابي العز المعروف بالمقترح رحمة الله عليه وقصدت الى بسط ما رمز اليه من
[illegible] دلتها وتحرير ما اطال النفس فيه منها مع زيادة ادلة في قواعدها والتنبيه على ضعف بعض
ادلتها بسبب بنائها على القول بالحال الذي هو عند المحققين محال والاشارة الى بعض
ما رجع عنه من ادلتها ولم يمكنه تلافيها لخروج النسخ في البلاد واشاعتها وقد بنى هذه
العقيدة على خمسة اركان وهي سبحان الله والله اكبر والحمد لله ولا اله الا الله ولا حول
ولا قوة الا بالله على نحو ما ورد في الحديث فنها من حيث الجملة في طرفين احدهما
في تمهيد هذه الكلمات في ادلتها اما الطرف الاول وهو التمهيد فلا
لظهور كلامه وانما مقصودنا الكلام في الطرف الثاني من الادلة وقد رمز
اليها او لا رمزا ثم بسط ما رمز اليه وها انا اذكر ذلك كله ان شاء الله مستوفى مستعينا
بالله وهو خير معين فاول ما بدا به رحمه الله الكلام في اثبات الفاعل المختار
اذ هو الاصل الذي تنبني عليه قواعد الدين وبه يتبين فساد مذاهب [illegible]
[illegible] دل جواز وجود العالم على مقتض قال شيخنا رضي الله عنه [illegible]
و دلالة الجايز على مقتض دلالة ضرورية اذ ليس الوجود من ذاته واذا فهم هذا
فمما ينبغي اولا ان يقدم في هذا الفن معرفة الاحكام العقلية وهي ثلثة الوجوب
والجواز والاستحالة والدليل على انحصار هذه القسمة دورانها بين النفي و [illegible]
ولنا في كيفية دورانها بين النفي والاثبات طرق [illegible] ان يقول كل معلوم
اما ان يلزم من عدمه محال او لا فان لزم من عدمه محال فهو المعبر عنه بواجب الوجود
وان لم يلزم من عدمه محال فلا يخلو اما ان يلزم من وجوده محال او لا فان لزم من
وجوده محال فهو المعبر عنه بالجايز فحقيقة الجايز على هذا ما نسبة الوجود والعدم الى
معقوليته نسبة واحدة فاذا تخصص بالوجود الجايز بدلا عن العدم المجو[illegible]
على مقتض وهو معنى قول صاحب الكتاب دل جواز وجود العالم على مقتض وهذا [illegible]

[illegible] من [illegible] لزم [illegible] وجوده محال ولا من عدمه محال [illegible] عنه بالجايز

الصفحة الأولى من النسخة (ت)

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:04:53 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

وجوده بما ذكرناه [illegible]

صلى الله عليه وسلم في كل ما اخبر به فقال رحمه الله   الثاني انه يجب تصديق

الرسول في كل ما اخبر به الى آخر الكتاب   ذلك كله ظاهر لا يحتاج الى زيادة

والله الموفق للصواب   ما قصد اليه الفقير الى رحمة الله

تعالى زكريا بن يحيى بن يوسف بن حماد بن حمود الشريف الحسني الادريسي

المالكي الاشعري من شرح الاسرار العقلية في الكلمات النبوية رحم الله مؤلفه

وعفا عنه وعنا وعن جميع المسلمين وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين

وكان الفراغ من شرح هذه العقيدة يوم الخميس التاسع والعشرين من صفر

من عام تسع وعشرين وستمائة بثغر الاسكندرية حماها الله من المغلبات

والفترة وابقاها عزة في جبهة الدهر وسميت هذا الشرح بابكار

الافكار العلوية في شرح الاسرار العقلية في الكلمات النبوية وفيه تذكرة

عظيمة للمنتهي وكفاية للمبتدي فنفع الله مؤلفه وكاتبه وقاريه ومستمعه

ومن وقف عليه من المسلمين ودعا لهم ولجميع المسلمين وصلى الله على سيدنا محمد

خاتم النبيين وعلى آله واصحابه اجمعين

والحمد لله رب العالمين

تم

النسخة الأخيرة من النسخة (ت)

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:04:53 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية



[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:04:53 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

أَبْكَارُ الأفكَارِ العُلْوِيَّة

في شَرْح
الأَسْرَار العَقْلِيَّة
في الكَلِمَات النَّبَوِيَّة

تأليف الشيخ العلامة

أبي يحيى زكريا بن يحيى الشريف الإدريسي

(كان حيا سنة ٦٢٩هـ)


sanabel press

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

صلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وسلم تسليماً
يقول الفقير إلى رحمة الله تعالى زكريا ين يحيى الشريف الحسني الإدريسي المالكي الأشعري

الحمد لله حَقَّ حمده، وصلواته على سيدنا محمد نبيه ورسوله، خاتم النبيين، وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين، وعلى جميع النبيين والمرسلين، وتابعيهم وتابعي تابعيهم إلى يوم الدين.

وبعد؛ فإني قصدت إلى شرح العقيدة المسماة بـ «الأسرار العقلية في الكلمات النبوية» تأليف الإمام العالم أبي العز المعروف بـ «المقترَح» رحمة الله عليه، وقصدت إلى بسط ما رمز إليه من أدلتها، وتحرير ما أطال النفس فيه منها، وزيادة أدلة في قواعدها، والتنبيه على ضعف بعض أدلتها بسبب بنائها على القول بالحال الذي هو عند المحققين محال، والإشارة إلى بعض ما رجع عنه من أدلتها، ولم يمكنه تلافيها لخروج النسخ في البلاد وإشاعتها.

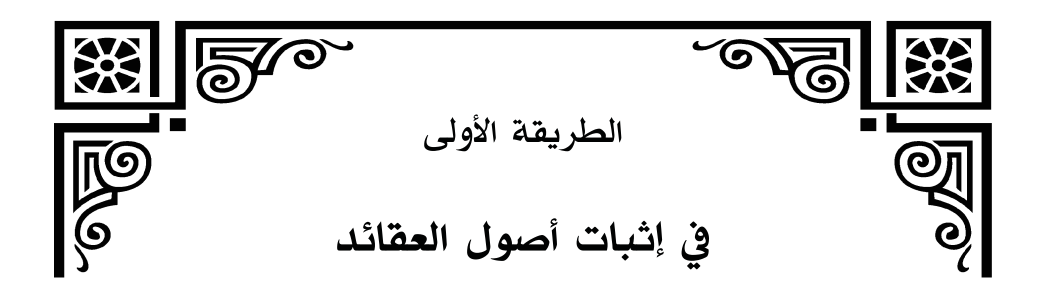
وقد بنى هذه العقيدة على خمسة أركان، وهي: سبحان الله، والله أكبر، والحمد لله، ولا إله إلا الله، ولا حول ولا قوة إلا بالله. على نحو ما ورد في الحديث، وتكلم فيها من حيث الجملة في طرفين: أحدهما: تمهيد هذه الكلمات. الثاني: الخوض في أدلتها.

أما الطرف الأول في التمهيد، فلا يحتاج إلى زيادة لظهور كلامه فيه، وإنما مقصودنا الكلام في الطرف الثاني من الأدلة. وقد رمز إليها أوّلاً رمزاً، ثم بسط ما رمز إليه، وها أنا أذكر ذلك كله إن شاء الله مستوفًى، مستعيناً بالله، وهو خير معين.

فأوَّل ما بدأ به رَحِمَهُ ٱللَّهُ: الكلام في إثبات الفاعل المختار؛ إذ هو الأصل

الذي تنبني عليه قواعِدُ الدين[1]، وبه يتبين فساد مذاهب الزائغين الملحدين من الفلاسفة والطبائعيين، فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

(١) قال الشيخ السمرقندي في «**المعارف في شرح الصحائف**»: اختلفت الآراء في كيفية صدور الفعل عن الله تعالى، فقال الـمِلِّيون: إن أفعاله تعالى تصدر عنه باختياره وإرادته، فهو فاعل بالاختيار، ويرادفه القادر. وقالت الفلاسفة: أفعاله تصدر عنه بالإيجاب، فهو موجِب على هذا الرأي. وتحقيق هذه المسألة من أهم المهمات؛ إذ الشرائع مبنية على كونه تعالى فاعلاً بالاختيار، وكثير من مسائل الحكمة، بل معظم مسائلها، موقوفة على تحقيق هذه المسألة، وأكثر الخلافات بين الفلاسفة وأهل الملة راجع إليها. مخـ/ ٢١٩.



الطريقة الأولى

في إثبات أصول العقائد

«**دَلَّ جَوَازُ العَالَمِ عَلَى مُقْتَضٍ**»(١).

قلت، وبالله التوفيق: دلالةُ الجائز على مقتضٍ دلالةٌ ضروريةٌ؛ إذ ليس له الوجود من ذاته(٢).

وإذا فُهِم هذا فممّا ينبغي أوّلاً أن يُقدَّم في هذا الفن: معرِفَةُ الأحكام العقلية. وهي ثلاثة: الوجوبُ، والجوازُ، والاستحالةُ(٣).

---

(١) **قال الشيخ السنوسي**: حدوث الحادث في زمن مخصوص لا يقتضي من حيث ذاته ذلك الزمان المخصوص، بل نسبة وجوده إلى ذلك الزمان وإلى غيره سواء؛ بدليل أن أمثاله وُجدت قبل ذلك الزمان وبعده، وكذا وجوده على مقدار مخصوص دون غيره من سائر المقادير، وعلى صفة مخصوصة دون غيرها من سائر الصفات لا تقتضي ذاته الاختصاص بشيء من ذلك، فلا بد إذن من مخصص؛ وإلا لزم اجتماع متنافيين وهو أن يكون أحد الأمرين المساويين مساوياً لذاته راجحاً لذاته، وهو محال. شرح العقيدة الوسطى ص١١٤.

(٢) المراد بالمقتضي: الفاعل المخصص. قال الشيخ شرف الدين ابن التلمساني: كل ما سوى الله تعالى دليل عليه؛ لتخصُّصِه ببعض جهات الإمكان، قال الله تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَىْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾ [الذاريات: ٤٩]، ولازِمُ الزوجين اختصاصُ أحدهما بما يصح على مقابِله، فيفتقر إلى مخصِّصٍ. (شرح معالم أصول الدين).

(٣) **قال الشيخ السنوسي**: لا شكَّ أن تصوّر هذه الأحكام الثلاثة ومعرفة حقائقها من مبادئ علم أصول الدين؛ إذ غرض الناظر فيه منحصر في هذه الثلاثة بأن يثبت شيئاً أو ينفيه أو يثبت ما يتفرع عن ذلك الشيء أو ينفيه، فمن لم يعرف حقائق هذه الأحكام الثلاثة لم يفهم ما أُثبِتَ منها في هذا العلم ولا ما نُفِي. وإدراك هذه الأحكام الثلاثة هو العقل الذي هو مبدأ النظر عند إمام الحرمين، فمن لم يدركها فليس بعاقل ولا يتأتى منه نظرٌ ولا استدلال صحيح أصلاً، ومن فسّر العقل كالمحاسبي بأنه غريزة يتأتى بها إدراك المعقولات، فإدراك تلك الثلاثة لازم لهذه الغريزة؛ وإلا لم يتأتَّ بها إدراك لمعقولٍ. (شرح العقيدة الوسطى ص٢٢). =

والدليل على انحصار القسمة: دورانها بين النفي والإثبات. ولنا في كيفية دورانها بين النفي والإثبات طرق:

الطريق الأول: أن نقول: كل معلوم لا يخلو أن يكون قابلاً للعدم أوْ لا. فإن لم يكن قابلاً للعدم فهو المعبر عنه بـ «واجب الوجود». وإن كان قابلاً للعدم فلا يخلو إمّا أن يكون قابلاً للوجود مع العدم على طريق البدل أوْ لا، فإن لم يكن قابلاً للوجود مع العدم فهو المعبَّر عنه بـ «المستحيل»، وإن كان قابلاً للوجود، والعدم فهو «الجائز».

الطريق الثاني: أن نقول: كل معلوم إما أن يلزم من عدمه محال أو لا، فإن لزم من عدمه محال فهو المعبر عنه بـ «واجب الوجود». وإن لم يلزم من عدمه محال فلا يخلو إما أن يلزم من وجوده محال أو لا، فإن لزم من وجوده محال، فهو المعبر عنه بـ «المستحيل». وإن لم يلزم من وجوده محال، ولا من عدمه محال، فهو المعبر عنه بـ «الجائز».

الطريق الثالث: أن نقول: كل معلوم لا يخلو إما أن يكون ضروري الوجود أوْ لا، فإن كان ضروري الوجود فهو المعبر عنه بـ «واجب الوجود». وإن لم يكن ضروري الوجود فلا يخلو إما أن يكون ضروري العدم أو لا، فإن كان ضروري العدم فهو المعبَّر عنه بالمستحيل، وإن لم يكن ضروري الوجود، ولا ضروري العدم فهو المعبَّر عنه بالجائز.

فحقيقة الجائز على هذا: ما نِسبَةُ الوجود والعدم إلى معقوليته نسبةٌ واحدةٌ، فإذا تخصَّصَ بالوجود الجائز بدلاً عن العدم المجوَّز دل على مقتضٍ، وهو معنى قول صاحب الكتاب: «دلَّ جواز وجود العالم على مقتضٍ».

وهل مطلق الجواز يدل على المقتضي، أو الوجود الجائز؟ الصحيح: مُطلَقُ الجواز، على ما سيأتي تقريرُه في غير هذا الموضع إن شاء الله تعالى.

قوله: «**وَامْتِنَاعُ نِسْبَتِهِ إِلَى مَا لَيْسَ بِشَيْءٍ عَلَى وُجُودِهِ**».

يعني وجود المقتضي؛ لأنّ المقتضي لا يخلو إمّا أن يكون نَفْياً، أو إثباتاً، النفيُ عدمٌ محض لا يقتضي شيئاً، فيمتنع نِسبَتُه إلى ما ليس بشيء،

فامتناع نسبَتِه إلى ما ليس بشيء يدل على أنَّ المقتضي موجودٌ؛ ضرورةَ أن لا واسطة.

قوله: «**وَلُزُومُ الوُجُوبِ لَهُ دَلِيلٌ عَلَى امْتِنَاعِ كُلِّ صِفَةٍ تُؤَدِّي إِلَى الجَوَازِ، مِنَ الحَجْمِيَّةِ، وَالأَيْنِيَّةِ، وَالكَمِّيَّةِ**».

معناه أنه إذا اتصف بالوجوب استحال عليه كلُّ صفةٍ تؤدِّي إلى الجواز[١]، من الحجمية وغيرها؛ ضرورة أنّ الوجوب يُناقِضُ الجوازَ.

قلتُ: وإذا لم يكن واجب الوجود، لزم أن لا يُوجَد موجودٌ[٢].

ثم قال: «**وَهَذَا مَعْنَى الكَلِمَةِ الأُولَى**».

يعني: الكلمة التي هي «سبحان الله»، فإنّ معناها التقدُّس والتنزُّه، فيتقدَّسُ ويتنَزَّهُ عن الحَجْمِية والأَيْنِيَّة والكمية إلى غير ذلك من صفات الحوادث[٣].

قوله: «**وَلُزُومُ التَّسَلْسُلِ[٤] فِي الأَسْبَابِ عَلَى مُقْتَضٍ وَاجِبِ الوُجُودِ**».

---

(١) بيانه أن كل ما يحتاج إلى المخصص لا يكون إلا حادثاً منتقلاً من العدم إلى الوجود ومن الوجود إلى العدم بحسب ما يريد له المخصِّصُ، وذلك لا يعقل في حق من وجب قِدَمُه واستحَالَ عليه التغيُّرُ مطلقاً في ذاته وفي صفاته ﷻ.

(٢) قال الشيخ **السنوسي** في بيان ذلك: لما تبين توقف وجود العوالم كلها على وجوده تعالى، ترتب على ذلك وجوب الوجود له جل وعلا، بمعنى أنه لا يقبل العدم لا أزلاً ولا أبداً. ووجه لزوم ذلك أنه لو قبل العدم جل وعلا لوجب حينئذ احتياجُه ـ تعالى عن ذلك ـ إلى فاعل مختار يرجح وجوده على عدمه، فيكون حادثاً من جملة العوالم، فيجب أن يعجز مثل عجزها، فلا يوجد شيئاً من العوالم، كيف والفرض أن وجود العوالم مستند إليه، فيلزم نفيها مع تحقق وجودها، وهو ظاهر الاستحالة، فما أدى إليه من عدم وجوب وجود الله تعالى محال. (المنهج السديد ص١٤٦).

(٣) يعني إذا علمت وجوب وجود الله وأنـّه لا يقبل العدم السابق؛ لوجوب قِدَمِه، ولا يقبل العدم اللّاحق؛ لوجوب بقائه، علمت استحالة هذه الأمور كلـّها في حقه تعالى لاستلزامها مماثلته لما قام البرهان على وجوب حدوثه وهو الجواهر والأعراض.

(٤) التسلسل: هو توقف الشيء على شيء قبله، وتوقف هذا الشيء على شيء آخر قبله، ثم كذلك لغير نهاية. واستحالته ظاهرة لأنه يؤدي إلى الجمع بين النقيضين: وهما الفراغ وعدم النهاية، والجمع بينهما مستحيل، فبطل التسلسل. وبيان ذلك أن وجود =

معناه أن لزوم التسلسل من الجواز يدل على أنّ المقتضي واجب الوجود؛ لأنا نقول: المقتضي لا يخلو: إمّا أن يكون واجب الوجود، أو جائز الوجود:

- باطلٌ أن يكون جائز الوجود؛ إذ لو كان كذلك لافتقر إلى مقتَضٍ، وذلك المقتضي إلى مقتضٍ، ويتسلسل.
- فإذاً لا بد أن يكون واجب الوجود؛ ضرورة كون جائز الوجود يؤدي إلى التسلسل، ويلزم أن لا يوجد موجود، وقد وُجِدَ.

وكذلك نقول: لا فرق بين نسبة الجائز إلى مُقتَضٍ جائزٍ، أوْ إلى عَدَم المقتَضِي؛ إذ كلاهما يؤديان إلى أن لا يُوجَد موجودٌ، فيتعيَّنُ الوجوبُ؛ ضرورة أن لا واسطة بين الواجب والجائز بالنظر إلى المقتَضِي. هذا معنى قوله: «**وَلُزُومُ التَّسَلْسُلِ فِي الأَسْبَابِ عَلَى مُقْتَضٍ وَاجِبِ الوجُودِ**».

قوله: «**وَيَلْزَمُ مِنْهُ قِدَمُهُ**[1] **وَبَقَاؤُهُ**[2]**، عَلَى مَا سَنُبيّنُ**».

= هذا الحادث المتأخر مثلاً ملزوم لوجود كل ما توقف عليه قبله من الحوادث؛ إذ يستحيل وجود المتوقِّف بدون المتوقَّف عليه، ووجود المتوقَّف عليه ملزوم لفراغه، وفراغُه ملزوم لانتهائه، والفرضُ أنه لا نهاية له على تقدير التسلسل، فحينئذ صار المتوقَّف عليه متناهياً غير متناه، وهذا عين الجمع بين النقيضين، وذلك محال ضرورة.

(١) القِدَمُ يطلق في مقتضى اللسان على ما توالى عليه الزمان وكرَّ عليه الجديدان وهما الليل والنهار، كما قال تعالى: ﴿وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴿٣٩﴾﴾ [يس: ٣٩] وبهذا الاعتبار يقال: بناءٌ قديم. وهذا الإطلاق بهذا الاعتبار منتف عن الله ﷻ مستحيل في حقه ﷻ؛ إذ وجوده تعالى ليس وجوداً زمانياً، ولا نسبة للزمان إلى وجوده ألبتة.

ويطلق القِدَمُ على ما لا أول لوجوده، فيستدعي ذلك فَهْم الأولية ليُعقَل نَفْيُها، فالأولية إشارةٌ إلى ابتداء الوجود بعد العدَم، بحيث لم يكن موجوداً قبل وجوده، وهو معنى الحدوث، ويعبر عنه بسَبْقِ العَدَم على الوجود. فنفيُ سَبْقِ العدم على الوجود هو المراد بالقِدَم في حقِّ الله تعالى. وعلى هذا فالقِدَمُ الواجب لله ﷻ هو صفة سلبية غير وجودية، سلبت عن ذاته تعالى وصفاته أموراً لا تليق به كالعدَم السابق على الوجود، ووسلبت عنه افتتاح الوجود وسلبت عنه أولية للوجود.

(٢) حقيقة البقاء الواجب لله تعالى: وهُوَ عَبَارَة عَن سَلْب العَدَم فِيمَا لَا يَزَالُ، وإن شئت =

قلت: معناه أنه إذا ثبت أنه واجب الوجود، وتبين أن حقيقة الواجب: ما لا يقبل العدمَ مطلقاً، فيلزم من ذلك انتفاءُ العدم مطلقاً، العدم السابق، والعدم اللاحق، فانتفاء العدم السابق يدل على القِدَم، وانتفاء العدم اللاحِق يدل على البقاء، وهذا معنى قوله: «ويلزم مِنْهُ قِدَمُه وبقاؤُهُ، عَلَى مَا سَنُبَيِّنُ».

قال: «**وَهَذَا أَحَدُ المَعْنَيَيْنِ مِنَ الكَلِمَةِ الثَّانِيَةِ**».

يريد بالكلمة الثانية قوله: «اللهُ أَكْبَرُ»؛ لأنه قدّم في معنى هذه الكلمة أنها في حق الله تعالى على معنيين:

ـ **أحدهما**: عِظَمُ الرُّتْبَة والعَلْيَاء.

ـ **والآخر**: أنها قد تطلق، ويراد بها دوام الوجود لشخص مدة وثبوت بقاءه زماناً، فيستعار هذا المعنى لواجب الوجود الذي لم يزل ولا يزال موجوداً، مع تقدُّسِهِ عن الزمان ونسبةِ وجوده إلى ماضٍ أو مستقبل، بل هو الأوَّلُ فلا أوَّلَ قبله، والآخرُ فلا آخر بعده، ويندرج تحت هذا قِدَمُه وبقاؤه.

وهذا المعنى هو الذي أراد بقوله: «وهذا أحد المعنيين من الكلمة الثانية»، يريد استعارة دوام الوجود، وثبوتِ القِدَم والبقاء له.

قلت: وهذا كله كلام ظاهر، إلا إطلاق لفظ الاستعارة؛ فإنّ الاستعارة في العرف تشعر[1] باستعارة المجاز من الحقيقة، والذي ذكره هنا استعارة الحقيقة من المجاز، وإنما معناه أنه إذا جاز في الحادث إطلاقُ لفظ البقاء والقِدَم، فإطلاق ذلك في واجب الوجود أولى؛ لاستحقاقه ذلك عقلاً.

قوله: «**وَلُزُومُ اخْتِصَاصِ كُلِّ مَوْجُودٍ بِصِفَةٍ يُمَاثِلُ بِهَا وَيُخَالِفُ، وَاسْتِحَالَةُ وُجُودٍ مُرْسَلٍ، عَلَى أَخَصِّ وَصْفِ الإِلَهِيَّةِ**».

معناه أنّ ذلك يدل على أن للباري ﷻ أخصّ وَصْفٍ؛ ضرورة أنّ كل موجود لا بد له من اختصاصٍ بصفة بماثِلُ بها ويخالِف؛ إذ يستحيل وجودٌ

= قلتَ: هو سلب العدم اللاحق للوجود. وإن شئت قلت: هو سلب الآخرية للوجود. وإن شئت قلت: هو سلب الانقضاء للوجود. وهذه العبارات كلها بمعنى واحد.

(١) في (غ): في العرف العام تكون.

مرسَلٌ، فإنّ معنى وجود مُرسَل؛ أي: وجودٌ لا حقيقةَ له، وذلك لا يُعقَل. فاستحالةُ وجود مُرسَلٍ يدل على أنّ لله أخص وَصْفٍ.

قال: «**وَهُوَ المَعْنَى الثَّانِي مِنَ الكَلِمَةِ الثَّانِيَةِ**».

يريد بالكلمة الثانية قوله: «الله أكبر» والمعنى الثاني منها: عِظَمُ الرتبة والعلياء.

قلتُ: وسأنبه على فساد إثبات الأخص للباري تعالى، وإبطال الحال بالكلية عند تعرض صاحب الكتاب لبسط ما رمزه هنا إن شاء الله تعالى، ونحقق إبطال الأخص على القول بنفي الأحوال، وعلى القول بالحال.

وإنما عِظَمُ رُتبَتِه تعالى وعلياؤُه بذاته المخصوصة المخالِفَةِ لجميع الذوات مخالَفةً مطلَقةً، وبصفاته العُلَا المخالِفَة لجميع صفات الحوادث، فتعالَى اللهُ وصفاتُه عن الاختصاص عن الأغيار بشيء دون شيء، بل هو مخالِفٌ بذاته وصفاته لجميع المخلوقات مخالَفةً مطلَقةً، لا يُشبِه شيئاً، ولا يشبِهُهُ شيء.

وذِكْرُ الاختصاص يُوهِمُ الاشتراكَ بالعموم، والأمور المُوهِمة يمتنع إطلاقُها شرعاً. نعم إن ورَد في الشرع أمرٌ مُوهِمٌ تأوَّلنَاهُ.

وكيف وقد يُعقَل الاختلافُ بين المختلِفات بنَفْسِ الذوات، من غير نظر إلى أخص؟! فإنّا بالضرورة نعلَمُ مخالَفة الجوهَرِ للعرَض، ومخالَفة السواد للبياض، ومخالَفة العلم للقدرة، إلى غير ذلك. فالمخالَفة تُعقَل بين ذلك كُلِّه بنفس الذوات، مع الذهول عن الأخص. فلو كانت المخالَفَةُ بين الذوات تتوقَّفُ على ثبوت الأخصِّ لَما عَلِمَ المخالَفةَ مَنْ ذَهِلَ عن الأخصِّ؛ إذ العلْمُ بالشيء مع الذهول عن حقيقته محالٌ.

كيف وقد أنكر هو بنفسه ـ أعني المؤلف ـ القول بالحال؟! وفيه إنكار الأخص، وسأنبه على ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى.

وفي هذا الدليل تقرير على إبطال الحال لمن تأمله، فإن القائلين بها إنما أثبتوها لتصح لهم عقلية المماثلَة والمخالَفة بين الذوات، وإذا بنينا على أنّ

المخالَفة والمماثلة تثبت بين الذوات بنفس الذوات، مع الذهول عن الحال، فأي حاجة للحال التي لا موجودة ولا معدومة؟! فالقول بالحال عند المحققين من أمحل المحال.

قوله: «**ثُمَّ دَلَّ تَسَاوِي الـمُتَمَاثِلَاتِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الذَّاتِ عَلَى صِفَةِ التَّخْصِيصِ لِهَذَا المَوْجُودِ**».

معناه أنه إذا كان نِسْبَةُ المتماثِلات إليه نسبةً واحدةً، فاختصَّ أحدُ المتماثِلات بالوجود دون الآخر، وبشيء من الصفات، أو التركيبات، فذلك يدل على أن له صفة التخصيص.

وقد ضرب بعض الأصحاب لذلك مثلاً[(١)] على القائلين بالطبع، فقال: إذا قدَّرنا جزءاً في طَبْعِه جَذْبُ المِرَّةِ الصفراء، ومقابله جزءان من المرة الصفراء، وهما متساويان في النسبة إليه من كل الوجوه من القُربِ والبُعد وعدَمِ المانع، فرأيناه جذَب أحدهما دون الآخر، دَلَّ ذلك على صفة اختيارٍ فيه، خصَّصَ به أحدهما دون الآخر؛ دلَّ ذلك على صفة اختيار فيه، خصص به أحدهما دون الآخر، إذ لو كان جاذِباً بطَبْعِه لما كان جَذْبُه لأحدهما بأولى من الآخر؛ ضرورة تساوي النسبة[(٢)].

وعلى الجملة، فاختصاصُ المتماثِلات بأحيازٍ، وجهاتٍ، وسائرِ الصفات العَرَضيات، واختلافُ المختلِفات: دليلٌ على إثبات الصانع المختار

(١) راجع مثلاً العقيدة النظامية لإمام الحرمين ص١٣١.

(٢) أورد الشيخ السنوسي في شرح صغرى الصغرى شبهة للقائلين بتأثير الطبائع وردها فقال: فإن قلت: ما المانع أن يكون ما سوى الله قديماً، ويكون الترجيح لوجود مقاديره وصفاته بطريق التعليل أو الطبع، لا بطريق الاختيار؟
فالجواب: أنه لو كان كذلك لما اختلفت مقاديره وصفاته، ولَـمَا تأخّر منها شيء عن الأزل؛ لأن العلة الواحدة والطبيعة الواحدة يستحيل اختلاف آثارهما أو تأخّر شيء منها عن وجودهما في الأزل، والمشاهدة الضرورية تقضي بخلاف ذلك؛ لأن اختلافها في مقاديرها وصفاتها كثيرة لا حصر له، وتأخير جميعها عن الأزل معلوم على القطع لمشاهدة التأخير في كثير من الأجرام وصفاتها اللازمة لها، فوجب أن يكون جميعها كذلك لوجوب استوائها في صفة الافتقار إلى الفاعل.

عند ذوي الأبصار؛ ﴿يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلْأُكُلِ﴾ [الرعد: ٤][1].

قوله: «**وَامْتِنَاعُ التَّخْصِيصِ لِمَنْ لَا يَتَأَتَّى لَهُ ذَلِك يَدُلُّ عَلَى صِفَةِ الِاقْتِدَارِ لِمَنْ تَأَتَّى لَهُ ذَلِكَ**».

قلت: معناه أنّ امتناع التخصيص لمن لا يتأتى له التخصيصُ يدل على صفة الاقتدار لمن تأتَّى له ذلك، يعني التخصيص؛ ضرورة أنّ التخصيص بصفة دون صفةٍ، أو شكلٍ دون شكلٍ، وبمقدارٍ دون مقدارٍ إلى غير ذلك من وجوه التخصيصات لا يتأتّى لغير القادر، وهذا صحيح في طرَفِ الوجود.

قوله: «**وَامْتِنَاعُ التَّخْصِيصِ بِدُونِ انْكِشَافِ المُخَصَّصِ لِمَنْ خَصَّصَ عَلَى عِلْمِهِ**».

قلت: معناه أنّ امتناع التخصيص من غير أن ينكشف المخصَّصُ، يدل

---

(١) ويشير إلى وجه دلالة هذه الآية على إثبات الفاعل المختار قول الإمام ابن جرير الطبري في تفسيره: ومعنى الكلام أن الجنات من الأعناب والزرع والنخيل، الصنوان وغير الصنوان، تُسقَى بماءٍ واحد عذبٍ لا ملح، **ويخالِفُ اللهُ بين طعوم ذلك، فيفضِّلُ بعضَها على بعضٍ في الطعم، فهذا حلوٌ وهذا حامضٌ**. (جامع البيان ١٣/ ٤٣٠) وقال ابن كثير في تفسيره: **هذا من أعظم الدلالات على الفاعل المختار، الذي بقدرته فاوت بين الأشياء، وخلقها على ما يريد**، ولهذا قال تعالى: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الرعد: ٤]. ٨/ ١٠٦ وقال ابن التمجيد في حاشيته على تفسير البيضاوي: وجه كون الآية دليلاً على وجود صانع حكيم أنها دلّت على اختلاف المسبَّب مع وحدة السبب، وهذا يدل على أن المسبَّب لا يستند إلى السبب؛ وإلا لما اختلف، بل هو مستند إلى مؤثّر يفعل كيف يشاء ويريد. (هامش حاشية القونوي على تفسير البيضاوي ١٠/ ٤٥٤).

وقال الإمام الطبري في تمام تفسير الآية، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾: إن في مخالفة الله ﷻ بين هذه القطع المتجاورات وثمار جناتها وزروعها على ما وصفنا وبينا، لدليلاً واضحاً وعبرةً لقوم يعقلون اختلاف ذلك، وأن الذي خالف بينَها على هذا النحو هو المخالِفُ بين خلقه فيما قسم لهم من هدايةٍ وضلالٍ وتوفيق وخذلان، فوفَّق هذا، وخذل هذا، وهدى ذا، وأضلَّ ذا، ولو شاء لسوّى بين جميعهم، كما لو شاء سوَّى بين جميع أُكل ثمار الجنة التي تشرب شرباً واحداً وتسقى سقياً واحداً وهي متفاضلة في الأكل. (جامع البيان ١٣/ ٤٣١، ٤٣٢).

على عِلْمِ المخصِّص بما خصَّص؛ إذ يستحيل تخصيصُ شيء من غير عِلْمٍ به[1].

وحاصله أنّ امتناع القَصْدِ إلى الشيء، مع عدم العلم به: دليلٌ على ثبوت العلم لِمن لا يمتنع عليه القَصْدُ إليه.

فينبغي على هذا أن نذكر معنى التخصيص، فالتخصيصُ لا يُعقَلُ إلا بين أمرين، وهو إثباتُ معقولية لأحدهما، ونَفْيُها عن الآخر، والتخصيصُ من آثار الإرادة، فيدُلُّ على الإرادة، وعلى القدرة، وعلى العلم، أعني في جانب الوجود.

فدلالته على الإرادة والاختيار من حيث تخصيصُ أحد المتساويين عن الآخر بأمرٍ ما؛ إذ لو لم يكن هناك اختيارٌ لَما خُصِّصَ أحدُ المتساويين، وَلَمَا كان أحدُهما أولَى بالتخصيص من الآخر. ويدل على القدرة من حيث إنه لو لم يكن متمكِّناً قادراً لم يُوقِع هذا المخصَّصَ، ولم يظهر أثرُ التخصيص فيه؛ إذ العاجِزُ ممتنِعٌ عن الكل، فلا يُنسَب إليه فِعْلٌ. ويدل على العلم من حيث إنه لو لم يعلمه لَمَا خصَّصه؛ إذ تخصيصُ ما لا يُعلَمُ محالٌ[2].

---

(١) ومن شواهد ذلك قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾ [الملك: ١٤]. قال الإمام الفخر الرازي: معنى الآية أن من خلق شيئاً لا بد وأن يكون عالماً بمخلوقه، وهذه المقدمة كما أنها مقررة بهذا النص فهي أيضاً مقررة بالدلائل العقلية؛ وذلك أن الخلق عبارة عن الإيجاد والتكوين على سبيل القَصْد، والقاصِدُ إلى الشيء لا بد وأن يكون عالِماً بحقيقة الشيء؛ فإنّ الغافل عن الشيء يستحيل أن يكون قاصداً إليه. وكما أنه ثبت أن الخالق لا بد وأن يكون عالماً بماهية المخلوق، لا بد وأن يكون عالماً بكميته؛ لأن وقوعه على ذلك المقدار دون ما هو أزيد منه أو أنقص لا بد وأن يكون بقصد الفاعل واختياره، والقصدُ مسبوق بالعلم، فلا بد وأن يكون قد علم ذلك المقدار وأراد إيجاده حتى يكون وقوعه أولى من وقوع ما هو أزيد منه أو أنقص؛ وإلا يلزم أن يكون اختصاص ذلك المقدار بالوقوع دون الأزيد أو الأنقص ترجيحاً لأحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجِّح، وهو محال. فثبت أن من خلق شيئاً فإنه لا بد وأن يكون عالماً بحقيقة ذلك المخلوق وبكميته وكيفيته. (التفسير الكبير ٣٠/ ٦٧).

(٢) هذا قريب من استدلال الإمام المقترح على ثبوت العلم بالصفات الإلهية من خلال تخصيص الممكنات. (شرح العقيدة البرهاينة ص٨١ ـ ٨٢).

قوله: «**وَاسْتِحَالَةُ قِيَامِ هَذِهِ الصِّفَاتِ بِمَنْ لَيْسَ بِحَيٍّ عَلَى كَوْنِهِ حَيّاً**».

قلت: يعني بالصفات: الإرادة، والقدرة، والعلم. فمعناه أن استحالة قيام هذه الصفات المذكورة بمن ليس بحيٍّ: دليلٌ على أن من قامت به حيٌّ.

قوله: «**وَجَوَازُ تَرَدُّدِ الخَلَائِقِ بَيْنَ أَمْرٍ مُطَاعٍ وَنَهْيٍ مُتَّبَعٍ عَلَى كَوْنِهِ مُتَكَلِّماً آمِراً**»[1].

قلت: معناه أنّ ذلك يدل على كونه متكلِّماً آمِراً؛ ضرورة أنه إذا جاز تردُّدُ الخلائق بين الأمر والنهي لزم أن يكونوا مأمورين منهيين، فإذا جاز ذلك فجوازُه يدل على أن لا بد لهم من آمرٍ وناهٍ، والأمرُ من أقسام الكلام؛ إذ لا يصدر إلا من متكلِّم، ولو لم يكن آمِراً ولا ناهياً لَما جاز في العقل تردُّدُ الخلائق بين الأمر والنهي.

قوله: «**أَوْ مُلَازَمَةُ العِلْمِ للخَبَرِ عَنِ المَعْلُومِ عَلَى خَبَرِهِ**».

قلت: معناه أنّ ذلك يدل على خبره. وهذه طريقة ثانية في إثبات كونه متكلِّماً. فكأنه يقول: جوازُ التردُّدِ يدلُّ على الكلام، أو ملازمة العِلْم للخبَرِ.

فقوله: «مُلَازَمَةُ العِلْمِ للخَبَرِ» معناه: أنّ العلم يلازِمُه الخبر عن المعلوم، فملازمته له تدل على خبَرِه؛ إذ قد ثبت أنّ اللهَ تعالى عالِمٌ، والعلمُ يلازم الخبر عن المعلوم، فملازمة العِلْم الخبرَ يدُلُّ على أنّ الله تعالى مخبِرٌ، وأنّ له خَبَراً، والخَبَرُ من أقسام الكلام، فيدُلُّ على أنه متكلِّمٌ.

قوله: «**وَلُزُومُ كَوْنِهِ سَمِيعاً بَصِيراً؛ لِإخْبَارِهِ بِذَلِكَ، عَلَى مَنْهَجٍ**».

قلت: يريد بذلك إثبات السمع والبصر، فكأنه يقول: إثباتُ السمع

---

(١) وهذه الطريقة في الاستدلال على كونه تعالى متكلماً سلكها إمام الحرمين في «العقيدة النظامية» حيث قال: «كما نعلم بعقولنا أن تردد الخلق على ضروب المقادير من الجائزات، فكذلك تصرفهم تحت أمر مطاع ونهي متبع ليس من المستحيلات، وإذا قطع العقل بجواز ذلك كما قضى بجواز جريان الخلائق على اختلاف الأحوال والطرائق، فكل جائز من صفات الخلق يستدل به على صفة واجبة للخالق، فيجب من جواز انسلاكهم في الأوامر والزواجر اتصاف ربهم بالأمر والنهي والوعد والوعيد، وهو الملك حلق». ص١٥١ وسيأتي تفصيل هذا الدليل.

والبصر بثلاث طرق، أحدها: السمعُ. وهو معنى قوله: «لزوم كونه سميعاً بصيراً لإخباره بذلك»؛ أي: إخباره من طريق السمع بأنه سميعٌ بصير، يدل على أنه متصف بالسمع والبصر. وقوله: «**على منهج**»؛ أي: على طريق، يريد طريق السمع، وهي الطريق الأولى.

قوله: «**أَوْ لِاسْتِحَالَةِ النَّقْصِ عَلَيْهِ، عَلى مَنْهَجٍ**[1]».

قلت: وهذه طريقة ثانية في إثبات السمع والبصر وهي قوله: «أَوْ لِاسْتِحَالَةِ النَّقْصِ عَلَيْه» فكأنه يقول: يثبت ذلك بكذا، أو بكذا.

ومعناه أنّ استحالة النقص عليه يدل على كونه سميعاً بصيراً؛ لأنه قد قام الدليلُ على كماله، وعدمُ السمع والبصر نقصٌ لا خفاء به، والنقصُ ضِدُّ الكمال، والكمالُ يُشعِرُ بنَفْيِ هذا النقص الذي هو عدمُ السمع والبصر، ونفيُ عدم السمع والبصر يدُلُّ على ثبوت ذلك؛ أي: ثبوت السمع والبصر.

قلتُ: وهذه طريقة مزدوجة بين المعقول والمنقول، أعني استحالة النقص عليه، ووجوب اتصافه بصفات الكمال.

قوله: «**أَوْ دَلَّ لُزُومُ اسْتِحَالَةِ رُؤْيَةِ بَعْضِ المَوْجُودَاتِ ـ مِنْ نَفْيِ الإِدْرَاكِ عَنْهُ ـ عَلَى ثُبُوتِ الإِدْرَاكِ لَهُ، عَلَى مَنْهَجٍ آخَرَ**»[2].

قلت: وهذا طريق ثالث في إثبات البصر، فكأنه يقول: قد ثبت أن المصحِّحَ للرؤية: الوجودُ، وقد ثبت أن بعض الموجودات يستحيلُ علينا رؤيتها[3]، فلو قدَّرنا أنّ الباري تعالى لا رؤية له للزم إثباتُ موجودٍ لا يُرَى؛

---

(١) راجع بسط الإمام المقترح لهذه الطريقة في شرحه على الإرشاد، ص١٤٥، وأيضاً في شرح العقيدة البرهانية عند تعرضه لشرح كلام الإمام السلالجي ص٨٣.

(٢) وهذا المنهج قد عزاه الإمام المقترح لبعض العلماء قائلاً: «وقد استدل بعض أصحابنا على كونه سميعاً بصيراً بأن كل موجود يجوز أن يرى، ويستحيل من المحدثين رؤية الموانع من الإدراكات، فلو لم يكن الباري تعالى يرى لاستحال ما علم جوازه». (شرح الإرشاد ص١٤٧).

(٣) وهي الموانع من الإدراكات القائمة بنا. (راجع متن الأسرار العقلية ص١١٤؛ وشرح المقدمات للسنوسي والتعليقات عليه ص١٤٨ ـ ١٤٩).

لأن رؤيته قد استحالت في حقِّنَا، وهو لا يراه لعدم الرؤية، فيلزَمُ إثباتُ موجودٍ لا يُرَى، وذلك محال[1] لما قررناه من أن كل موجود يَصِحُّ أن يُرَى.

قلتُ: وسأنبه على فساد أنّ كل موجود يصح أن يُرَى في موضعه إن شاء الله.

فاستحالة إثبات موجود لا يُرَى دليلٌ على إثبات الرؤية له، وهو معنى قوله: «**أَوْ دَلَّ لُزُومُ اسْتِحَالَةِ رُؤْيَةِ بَعْضِ الموجُودَاتِ ـ مِنْ نَفْيِ الإِدْرَاكِ عَنْهُ ـ عَلَى ثُبُوتِهِ لَهُ، عَلَى مَنْهَجٍ آخَر**»؛ يعني على طريق آخر.

ثم قال: «**وَالأَوَّلُ مُخْتَارُنَا**»[2].

يريد: طريق السمع.

قوله: «**واقْتِضَاءُ التَّخْصِيصِ بِبَعْضِ مَا يَصِحُّ تَعَلُّقُ صِفَاتِهِ المُتَعَلِّقَةِ بِهِ مُخَصِّصاً: دَلِيلٌ عَلَى لُزُومِ العُمُومِ فِي كُلِّ مَا يَصِحُّ التَّعَلُّقُ بِهِ، إِذْ هُوَ**[3] **مُحَالٌ؛ لِأَنَّهُ نَقِيضُ الاسْتِغْنَاءِ اللَّازِمِ لَهُ مِنْ كَوْنِهِ مُنْتَهَى الحَاجَاتِ**».

قلت: معناه أنّ القدرة مثلاً أو غيرها من الصفات المتعلِّقة صالِحةٌ أن تتعلَّقَ بكل ممكِنٍ، وبكل ما يصح تعلُّقُها به، فإمّا أن نقول بوجوب العموم في التعلُّقِ، أو نقول بجواز التخصيص ببعض ما يَصِحُّ تعلُّقُها به، والقولُ بجواز التخصيص باطل؛ لأنه يستدعي مخصِّصاً، والتخصيصُ في حق الله تعالى محال؛ لأنه قد ثبتت له صفاتُ الكمال، والحاجة إلى المخصِّص افتقارٌ، وهو ضدُّ الكمال وهو معنى قوله: «**لأنه نقيض الاستغناء**»، يريد أنّ القول بالمخصِّص يناقض الاستغناء اللازم له؛ أي: الثابت له من كونه منتهى

---

(١) في (ف): باطل.

(٢) وقد صرّح الإمام المقترح بذلك في شرح الإرشاد قائلاً: والمختار عندنا: الاستدلال بالسمع، وقد أشرنا إلى ذلك في غير هذا الكتاب. ص١٤٧ وظاهر أنه يشير إلى ما قاله هنا في الأسرار العقلية.

(٣) أي: الافتقار إلى المخصص.

الحاجات[1]؛ أي: ليس وراءه حاجة، إنما الحاجات دونه.

فإذا بطل القول بالتخصيص لَزِمَ التعميمُ، ولذلك قال: اقتضاءُ التخصيص مخصِّصاً: دليلٌ على لزوم ثبوتِ العموم له[2].

قلتُ: الأصل الذي يُبنَى عليه عمومُ التعلُّقِ للصفات المتعلِّقةِ أنها تتعلَّقُ بالفعل باعتبار كونه ممكناً، والممكناتُ لا تتناهَى، فلو اختصَّتْ ببعض ما يصح تعلُّقُها به لافتقرت إلى مخصِّصٍ، وتخصيصُ القديم محالٌ. وللزم منه أن لا يَقعَ العالَم؛ إذ لو تعلَّقَت بالجوهَرِ دون العرَضِ للزم منه أن لا يقع؛ لأنهما متلازمان، محال أن يُوجَد أحدُهما دون الثاني.

قوله: «**وَوُجُوبُ وُجُودِهَا**[3] **لَازِمٌ مِنْ ذَلِكَ**».

قلت: يريد من عموم التعلُّقِ، فكأنه يقولُ: عمومُ التعلُّقِ يلزم منه وجوبُ وجودِ القُدرَة وغيرها من الصفات المتعلِّقَة.

قوله: «**إِذْ جَوَازُهَا يَسْتَدْعِي مُخَصِّصاً**».

يريد: جواز الوجود للقدرة وغيرها يستدعي مخصِّصاً.

قوله: «**وَعُمُومُ التَّعَلُّقِ يُنَافِي ذَلِكَ**».

---

(١) ويشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴿٤٢﴾﴾ [النجم: ٤٢]. قال العلامة المفسر الشيخ الطاهر بن عاشور: وفي الآية معنى ثالث وهو انتهاء دلالة الموجودات على وجودِ الله ووحدانيتِه لأن الناظر إلى الكائنات يعلم أن وجودها ممكن غيرُ واجب، فلا بد لها من موجِدٍ. فإذا خَيَّلت الوسوسةُ للناظر أن يفرض للكائنات موجداً مما يبدو له من نحو الشمس أو القمر أو النار لما يرى فيها من عِظَم الفاعلية، لم يلبَث أن يظهر له أن ذلك المفروض لا يخلو عن تَغير يدل على حدوثه، فلا بد له من مُحدث أوْجَدَهُ. فإذا ذهب الخيال يسلسل مفروضات الإلهية كما في قصة إبراهيم عليه السلام ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى﴾ [الأنعام: ٧٦] الآيات، لم يجد العقلُ بُداً من الانتهاء إلى وجوب وُجودِ صَانعٍ للممكنات كلها، ووجودُه غيرُ ممكن، بل واجب، وأن يكون متصفاً بصفات الكمال، وهو الإله الحق، فالله هو المنتهى الذي ينتهي إليه استدلال العقل. (التحرير والتنوير، سورة النجم).

(٢) راجع هذا الاستدلال للإمام المقترح في شرح العقيدة البرهانية ص١١٠ ـ ١١١.

(٣) أي: وجوب وجود صفات الباري تعالى.

أي: ينافي التخصيص.

قلت: وتقرير ذلك أن نقول: وجودُ القدرة لا يخلو إمّا أن يكون واجباً، أو جائزاً. وباطل أن يكون جائزاً؛ لأن الجائز يستدعي مخصِّصاً، وعموم تعلُّقِها[1] ينافي التخصيصَ؛ لأنه قد ثبت عموم تعلُّقِها بكل ممكن، وإذا كان وجودُها جائزاً فهو ممكن، فيلزم على هذا أن تتعلَّقَ بنفسها؛ ضرورةَ كونها ممكنةً في نفسها؛ لأجل ثبوت عموم تعلُّقِها بكل ممكن، وذلك محال، أعني: تعلُّقَها بنفسها. فيستحيل على هذا أن يكون وجودها جائزاً، وإذا استحال الجواز لما ذكرناه ثبت الوجوبُ.

قوله: «**أَوْ لُزُومُ التَّسَلْسُلِ مِنْ جِهَةِ جَوَازِهَا بِوَاسِطَةِ افْتِقَارِ كُلِّ جَائِزٍ إِلَيْهَا: دَلِيلٌ عَلَى ثُبُوتِ الوُجُوبِ لَهَا**» الكلام إلى آخره.

طريقةٌ أخرى في إثبات وجوب وجودها، أعني وجوب وجود القدرة، فكأنه يقول: القولُ بجواز وجودها يؤدِّي إلى التسلسل؛ لأنّا إذا قلنا: وجودُها جائِزٌ، والجائزُ يستدعي مقتضِياً، وذلك المقتضي يستدعي مقتضِياً، ويتسلسلُ. فإذَا انتفى الجوازُ ضرورةَ لزوم التسلسل، دَلَّ انتفاؤُه على ثبوت الوجوب ضرورةً؛ إذ لا واسطة بين الجواز والوجوب بالنظر إلى الموجود.

ثم قال: «**وَهَذَا تَمَامُ الكَلِمَةِ الثَّالِثَةِ**».

قلت: يريد: «الحمد لله»؛ إذ الحمد: هو الثناء على الله تعالى، فيندرج تحت مقتضى الثناء: كل صفاتِ الكمال.

قوله: «**وَتَطَرُّقُ الجَوَازِ إِلَيْهِ مِنْ وَجْهٍ عَلَى تَقْدِيرِ الاِثْنَيْنِيَّةِ، وَافْتِقَاره إِلَى المُخَصِّصِ، دَلِيلٌ عَلَى ثُبُوتِ الوَحْدَانِيَّةِ لَهُ**».

قلت: قوله: «**وتطرق**» معناه أنّا إذا قلنا بجواز الاثنينية، فالعقل لا يقضي بالاقتصار على عدَدٍ دون عدَد؛ ضرورةَ أنّ التقييد بعدَدٍ ما دون عدد يستدعي مخصِّصاً، والقولُ بتخصيص الإله يُخرِجُه عن كونه إلهاً وعن كونه قديماً، وإنه مفتَقِرٌ، وكل ذلك يناقِضُ حُكْمَ الألوهية.

---

(١) في (ف): التعلق.

فمن أجل ذلك قال: «**وَتَطَرُّقُ الجَوَازِ إِلَيْهِ عَلَى تَقْدِيرِ الاثْنَيْنِيَّةِ وافْتِقَاره إِلَى المخَصِّصِ دلِيلُ ثُبوتِ الوَحْدَانية**». معناه أن كل ما يؤدي إلى الافتقار إلى المخصِّص باطِلٌ، والقولُ بجواز الاثنينية يؤدِّي إلى ذلك، فهو باطل. وإذا بطل ذلك ـ أعني: القول بالاثنينية المؤدِّيَة إلى المخصِّصِ ـ ثبَتتْ الوَحدانيةُ.

ثم قال: «**وَاقْتِضَاءُ الِاثْنَيْنِيَّةِ افْتِرَاقاً يِسْتَدْعِي مُخَصِّصاً: دَلِيلٌ عَلَى ذَلِكَ**». يريد: على الوحدانية.

قلت: وهذه طريقة ثانية في إثبات الوَحدانية. ومعناه أنّ القول باثنينة المثلين يستدعي افتراقاً؛ لأنه نقيضُ الوَحدانية، ولا بد من اختصاص أحدهما بصفة تفرِّقُ بينه وبين الآخر، ثم تلك الصفة لا يخلو إمّا أن تكون واجبة، أو جائزة:

- وباطل أن تكون واجبةً؛ ضرورة أن ما وجب للمثل وجب لمِثْلِه.
- فلم يبق إلا أن تكون جائزةً. والجائزُ يستدعي مخصِّصاً، والإلهُ لا يُخصَّصُ؛ لأنّ ذلك نقيض الإلهية، وإذا بطل ذلك ثبتت الوَحدانية.

وتحرير هذه الطريقة أن نقول: كل موجودين متماثلين لا يفترقان إلا بأمْرٍ، وما لم يثبت افتراقٌ فلا تُعقَل اثنينيةٌ، واختصاصُ أحدهما عن الآخر بصفة محالٌ، فالقول بالاثنينية محال. بيان إحالة الافتراق من وجهين:

أحدهما: هو أنها إمَّا أن تكون صفةً واجبةً، أو جائزةً، ووجوبها لأحدهما يلزم منه وجوبُها لمِثْلِه، وجوازُها يستدعي مقتضياً، وإنه محال.

الثاني: إمَّا أن تكون صفةَ كمالٍ، أو صفة نقص، فإن كانت صفة كمال فقد فاتت الثاني فيكون ناقصاً، وإن كانت صفة نقصٍ كان الإلهُ ناقِصاً، وكل ذلك محال.

قلتُ: ويلزم منه أيضاً أن يكون كل واحد منهما كامِلاً ناقِصاً؛ ضرورة أنّ ما وَجبَ للمِثْلِ وجَبَ لِمِثْلِه.

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:05:00 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

قوله: «**ثُمَّ عُمُومُ التَّعَلُّقِ فِي الصِّفَاتِ الَّتِي يَتَأَتَّى لِذَاتِهِ التَّأْثِيرُ وَالِاخْتِرَاعُ بِهَا دَلِيلٌ عَلَى ذَلِكَ**»[1].

قلت: هذا طريق ثالث في الدليل على الوَحدانية، ووجه تحرير دلالة التعميم على الوحدانية أن نقول: إذا ثبت مَثلاً تعميمُ القدرة بكل ممكنٍ، وثبتَ أنّ التعميم واجبٌ لها، لم يبق لغيره ـ يعني: لغير الباري تعالى ـ شيءٌ يؤثِّرُ فيه ولا يخترعه ولا يريدُه، ومن لا أثرَ له ولا اختراع ولا إرادة فليس بإلَهٍ، فيستحيل إذاً إلهٌ ثانٍ، واستحالَةُ ذلك دليلٌ على الوَحدانية.

قال: «**وَهَذَا تَمَامُ الكَلِمَةِ الرَّابِعَةِ وَالخَامِسَةِ**».

يريد: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ»، و«لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ»؛ لأنّ في لفظة «لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ» نَفْيُ الإلهيةِ عمَّا سواه، وفي لفظة «لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ» نَفْيُ ذلك عن غيره.

قوله: «**وَاسْتِحَالَةُ وُجُودِ الفِعْلِ مِنْ غَيْرِ عَالِمٍ: دَلِيلٌ عَلَى عَدَمِ اخْتِرَاعِنَا وَإِبْدَاعِنَا لِأَفْعَالِنَا**».

قلت: معناه أنّ استحالة الاختراع من غير عالِم دليلٌ على أنّ أفعالَنا غير مخترَعَة لنا؛ من حيث إنّ أفعالنا لا نحيطُ بجميع صفاتها ولا نعلمها[2]، فيدُلُّ عدَمُ عِلْمِنا بها على عدَمِ اختراعنا لها؛ ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك: ١٤].

قلتُ: وتحرير الدليل في ذلك بمقدمتين ونتيجة أن نقول: لو كان العبدُ خالِقاً لكان عالِماً، لكنه ليس بعالِمٍ، فلا يكون خالِقاً. وسنقرِّرُ ذلك في موضعه.

قوله: «**وَصِحَّةُ تَعَلُّقِ الخِطَابِ بِالتَّبْلِيغِ بِشَخْصٍ، مَعَ إِمْكَانِ إِعْلَامِهِ لَهُ: دَلِيلٌ عَلَى جَوَازِ بَعْثَةِ الرُّسُلِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ**».

قلت: وهذا كلام في إثبات النّبوَّة، ومعناه أنّ جواز تعلق الخطاب

---

(١) راجع بسط ذلك للإمام المقترح في شرح الإرشاد ص١٢٤.

(٢) أي: لا نعلم تفاصيلها.

بشخْصٍ ما، مع إمكان إعلامه له؛ أي: مع تمكنه بأن يعلم أنه مرسَلٌ، احترازاً من أن يكون مجنوناً أو صبيّاً أو غافلاً، فمن شرطه أن يكون عاقلاً، ويتمكن من عِلْمِه بأنه رسول. هذا معنى قوله: إمكانُ إعلامه وأنّ الخطاب قد تعلق به، فإمكان ذلك يدل على جواز بعثة الرسل عليهم السلام.

قوله: «**ثُمَّ وُجُودُ المُعْجِزَاتِ مِنْهُمْ دَلِيلٌ عَلَى وُقُوعِ ذَلِكَ**».

يعني ذلك الجائز.

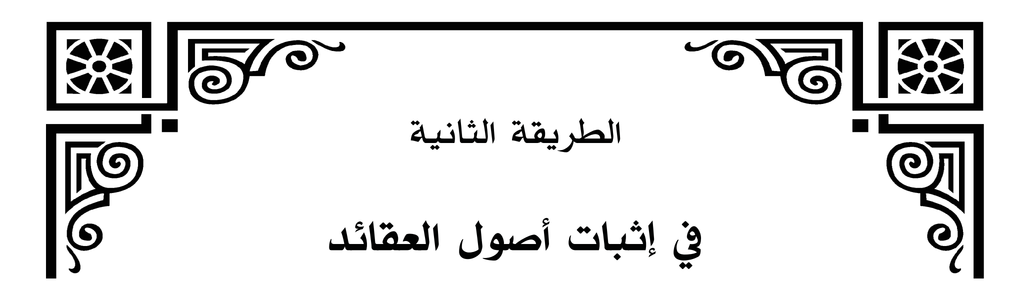
قال: «**وَمَا حَصَلَ مِنْهَا عَلَى يَدِ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ ﷺ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ مِنْهُمْ**».

قال: «**ثُمَّ يَجِبُ التَّصْدِيقُ بِجَمِيعِ مَا أَخْبَرُوا بِهِ؛ ضَرُورَةِ قِيَامِ الدَّلِيلِ عَلَى صِدْقِهِمْ فِيهِ**».

يعني على صدقهم فيما أخبروا به.

«**وَهَذَا تَمَامُ الطَّرِيقَةِ الأُولَى**».

يعني طريق الجواز في إثبات المقتضي.



الطريقة الثانية

في إثبات أصول العقائد

«**الطَّرِيقَةُ الثَّانِيَةُ**» وهي طريقة الحدوث[١].

قال صاحب الكتاب رَحِمَهُ اللَّهُ:

«**دَلَّ مُلَازَمَةُ الجَوَاهِرِ لِأَعْرَاضِهَا الحَادِثَةِ عَلَى حَدَثِهَا**».

قلت: يعني على حدَثِ الجواهر؛ لأنّ ما لازَمَ الشيءَ لا يَسْبِقُه، وما لا يَسْبِقُ الحادِثَ حادِثٌ على اضطرارٍ[٢].

قوله: «**وَحُدُوثُهَا عَلَى وُجُودِ مُحْدِثِهَا**».

قلت: يعني: حدوثُ الجواهِر دالٌّ على وجود مُحدِثِها؛ من حيث إنّ الحادث يقتضي محدِثاً[٣]. والمحدِثُ لا يخلو إمّا أن يكون وجوداً أو نفياً:

---

(١) يعني حدوث العالَـم، وهو أصل عظيم من المسائل الكلامية، بل هو في الحقيقة أصل لها كلها لأنه يتوصل به إلى إثبات العلم بوجود الله تعالى، وإثبات النبوات وبقية العقائد، ولشرف هذا الأصل اعتنى به العلماء بإفراده بالتأليف، وكثر فيه الجدال والنزاع بين المتكلمين والفلاسفة فصار بسبب ذلك من جملة غوامض علم الكلام. وأكثر من ألّف في هذا الفن يصدر كتابه بمسألة حدوث العالَـم. (قاله العلامة العطار في حاشيته على شرح المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٤٤٣).

(٢) نجد تقرير هذه القاعدة العقلية المحكمة عند أهل السنة على لسان الإمام ابن جرير الطبري هكذا: «**ما لم يخل من الحدث لا شك أنه محدث**». حيث قرر الدليل على حدوث كل ما سوى الله تعالى بنفس هذا المنهج الذي ذكره الإمام المقترح وشرحه الشريف. راجع تاريخ الطبري ١/ ٢٨.

(٣) قال الإمام القرطبي في تفسيره: والدليل على أن الحادثَ لا بدّ له من محدِثٍ: أنه يحدثُ في وقتٍ، ويحدُثُ ما هو من جنسه في وقتٍ آخر، فلو كان حدوثُه في وقته لاختصاصه به لوجب أن يحدث في وقته كل ما هو من جنسهِ. وإذا بطل اختصاصُه بوقته، صحّ أن اختصاصه به لأجل مخصِّصٍ خصَّصه به، ولولا تخصيصُهُ إيّاه به لم يكن حدوثُه في وقته أولى من حدوثه قبل ذلك أو بعده. (الجامع لأحكام القرآن ١٢/ ١٠). =

ـ النَّفْيُ عدَمٌ مَحْضٌ، والعدَمُ لا يقتضي شيئاً[1].

ـ فتعيَّنَ كونه موجوداً.

قوله: «**وَاسْتِحَالَةُ حُدُوثِهِ عَلَى اسْتِحَالَةِ مَا يُؤَدِّي إِلَيْهِ مِنَ الحَجْمِيَّةِ وَالجِسْمِيَّةِ وَالِانْتِقَالِ وَالتَّغَيُّرِ**»[2].

قلت: معناه أنّ استحالة حدوثِه تعالى يدل على استحالة كل ما يؤدي إلى الحدوث من الحجمية وغيرها.

قوله: «**وَلُزُومُ التَّسَلْسُلِ مِنْ حُدُوثِهِ دَلِيلٌ عَلَى قِدَمِهِ**».

قلت: معناه أنّ القول بحدوثه ـ أعني: حدوث المحدِثِ ـ يؤدي إلى التسلسل، وما يؤدي إلى التسلسل محال، فالقول بالحدوث محال.

فيدل انتفاءُ الحدوث على القِدَمِ؛ ضرورة أن لا واسطة بين الحدوث والقِدَمِ بالنظر إلى الموجود[3].

قوله: «**وَامْتِنَاعُ صُدُورِ العَدَمِ مِنْ مُقْتَضٍ: دَلِيلٌ عَلَى بَقَائِهِ وَاسْتِحَالَةِ عَدَمِهِ**»[4].

= قال الإمام الفخر الرازي في تفسيره: العلمُ بافتقار الحادث إلى المحدِث لما كان علماً ضرورياً، كان عدم حصول هذا العلم قادحاً في كمال العقل. التفسير الكبير ١٨/٨.

(١) في (ف): إما أن يكون وجوداً أو عدماً، والعدم نفي محض، والنفي لا يقتضي شيئاً.

(٢) قال الإمام الطبري في تفسير اسمه تعالى: ﴿ٱلْقَيُّومُ﴾ في سورة آل عمران: معنى ذلك: القيام على مكانه. ووجَّهُوه إلى القيام الدائم الذي لا زوال معه ولا انتقال، وأن الله ﷻ إنما **نفى عن نفسه ـ بوصفها بذلك ـ التغيُّرَ والتنقل من مكان إلى مكان، وحدوثَ التبدُّلِ الذي يَحدُثُ في الآدميين وسائِر خلقه غيرِهم**. (جامع البيان ٥/١٧٨).

(٣) إنما قيّد قوله: «لا واسطة بين القدم والحدوث» بالنظر إلى الموجود جرياً على ما اشتهر من أن القدم والحدوث إنما يتصف بهما الموجود فقط، فالحادث: هو الموجود بعد عدم. والقديم: هو الموجود الذي لا أول لوجوده، ولا واسطة حينئذ بينهما في كل موجود.

(٤) راجع إشارة الإمام المقترح لهذا الدليل في شرح الإرشاد بقوله: «طريان العدم عليه بغير سبب محال، وصدور النفي عن سبب محال» ص١٥٠.

قلت: معناه أنّ كون العدم يستحيل صدورُه من مُقتَضٍ يدل على بقائه واستحالةِ عَدَمِه. والضميران في «بقائه» و«عدمه» يعودان على المحدِث الفاعِل. ومعناه أنّ العدمَ لا يُفعَل، فيستحيلُ وقوعُه به، فيدل استحالةُ وقوع العدم به على بقائه، يعني بقاء المقتَضِي[1].

قلتُ: والأولى عندي في الاستدلال على ثبوت القِدَمِ والبقَاء أن يقال: إذا ثبت كونُه واجبَ الوجود، تضمَّنَ ذلك قِدَمَهُ وبقاءَهُ؛ ضرورة أنّ حقيقة واجب الوجودِ: هو الموجود الذي لا يقبل العدم مطلَقاً، لا العدم السابق، ولا العدم اللاحق، فانتفاءُ العدم السابق دليلٌ على القِدَم، وانتفاءُ العدم اللاحق دليل على البقاء[2].

أمّا الاستدلال على البقاء باستحالة صدور العدم من مُقتَضٍ ففيه تشغيبٌ؛ فإنّ «القاضي»[3] يُجوِّزُ صدورَ العدم الطارئ من مُقتَضٍ، وهو قول ضعيف على ما سنبين ضعفه في موضعه إن شاء الله.

لكن على تقدير تسليم ذلك لـ«القاضي» جدلاً يمتنع ذلك على القديم؛ فإنا لو قدّرنا طريان العدم عليه فلا يخلو: إمّا أن يكون صدر ذلك العدمُ منه أو من غيره:

- صدورُه منه محالٌ؛ لما فيه من تهافت اجتماع وجودِه وعدمه.

---

(١) في (غ) و(ف): المحدث.

(٢) ولهذا قال العلامة التفتازاني: من ضرورة وجوب الوجود: امتناعُ العدم أزلا وأبداً. شرح المقاصد ٢/ ٦١. دار المداد، ط١. ٢٠٠٧م. وهذه الطريقة التي رجحها الشريف ذكرها الإمام المقترح في شرح الإرشاد بقوله: «الأفعال وجب استنادها إلى واجب الوجود بذاته، وما وجب بذاته يستحيل عدمُه، والمعنيّ بكونه باقياً: أنه لا يطرأ على وجوده عدمٌ» ص١٥٠.

(٣) هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني البصري: حامل لواء أهل السنة، الذي يضرب به المثل بسعة علمه وشدة ذكائه، المتكلم المشهور، المؤيد لاعتقاد الشيخ أبي الحسن الأشعري والناصر لطريقته. سكن بغداد وسمع الحديث وكان كثير التطويل في المناظرة، مشهوراً بذلك عند الجماعة. توفي ببغداد يوم السبت لسبع بقين من ذي القعدة سنة ثلاثة وأربعمائة (٤٠٣هـ) رحمه الله تعالى. (انظر: الأعلام ٦/ ١٧٦).

ـ وصدورُه من غيره محال؛ بدليل الوَحدانية.

كيف وواجب الوجود لا يقبل العدَم؛ وإلا لزم انقلابُ واجب الوجود جائزَ الوجود، وأن لا يوجد موجود؟! والكل محال.

قوله: «**وَجَوَازُ رُؤْيَةِ كُلِّ مَوْجُودٍ دَلِيلٌ عَلَى جَوَازِ رُؤْيَتِهِ**».

قلت: معناه أن قيام الدليل على جواز رؤية كل موجود يدل على جواز رؤيته؛ ضرورة كونه موجوداً.

قلت: بيَّنا فساد هذا الدليل في غير ما موضع، وسيأتي تقرير ذلك في باب الرؤية إن شاء الله. وإنما الدليل القاطع على رؤيته تعالى: السَّمْعُ، كما سيأتي في موضعه إن شاء الله.

قوله: «**أَوْ كَوْنُ الإِدْرَاكِ لَيْسَ مِنَ الصِّفَاتِ الَّتِي يَتَأَتَّى بِهَا التَّأْثِيرُ دَلِيلٌ عَلَى عَدَمِ اسْتِحَالَةِ ذَلِكَ**».

قلت: وهذه طريقة ثانية في جواز الرؤية، فكأنه يقول: الصفات المتعلِّقةُ منها ما يؤثِّرُ، ومنها ما لا يؤثِّر، والإدراك عندنا من الصفات التي لا تؤثِّرُ؛ كالعِلْم والخبَر، فكما يتعلق العلمُ والخبر لكونهما لا يؤثران ولا يتغير المعلوم ولا يكتسب منه صفةً، فكذلك الإدراك لا يؤثِّر في المدرَك، وإذا كان كذلك فلا يستحيل تعلُّقُ الإدراك به، وعدَمُ الاستحالة دليل على الجواز.

قلتُ: وسنشير أيضاً إلى ضعف هذا الدليل عند تقرير الأدلة وبسطها.

قوله: «**وَالسَّمْعُ قَاطِعٌ فِي دَلَالَتِهِ عَلَى ذَلِكَ**».

يعني: الرؤية.

قوله: «**ثُمَّ دَلَّ لُزُومُ الافْتِرَاقِ بَيْنَ مَا يَصِحُّ مِنْهُ الفِعْلُ، وَبَيْنَ مَا لَا يَصِحُّ، عَلَى صِفَةٍ يَصِحُّ بِاعْتِبَارِ قِيَامِهَا الفِعْلُ لِمَنْ قَامَتْ بِهِ، وَهُوَ المَعْنِيُّ بِالِاقْتِدَارِ**»(١).

قلت: معناه أنّ الفرق الذي نجده بين ما يَصِحُّ منه الفعلُ، وبين ما لا

(١) راجع أصل هذا الدليل المختصر في الشامل لإمام الحرمين ص٦٢١؛ والإرشاد له أيضاً ص٦٢.

يصح منه، فذلك الفرقُ يدل على صفة قائمة بمن صحَّ منه الفعلُ، بها يستطيع على الفعل، وهو المعنيُّ بالاقتدار.

قلتُ: والأولى أن يقال: دلَّ امتناعُ صدور الفعل من مجرَّدِ الذات على ثبوت صفات زائدة على الذات؛ إذ الموجبُ الذاتيُّ لا يخصِّصُ مِثْلاً عن مِثْلٍ، بل ما يقتضي بذاته وطَبْعِه تتساوى نِسْبَةُ المتماثلات إليه.

قوله: «**ثُمَّ صِحَّةُ الاِقْتِدَارِ عَلَى كُلِّ مُمْكِنٍ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ كُلَّ مُخَصَّصٍ مِنْهَا لَا بُدَّ مِنْ إِرَادَةٍ تُخَصِّصُهُ**».

قلت: معناه أنّا إذا رأينا القدرة نسبة المقدورات كلها إليها نسبة واحدة، ما وقع وما لم يقع، ورأينا بعض المقدورات وقع، دلَّ على أن هناك صفة زائدة على القدرة خصَّصت بعض المقدورات دون بعض؛ إذ ليس ذلك للقدرة؛ ضرورة التساوي، وليس ذلك أيضاً للذات على ما تقدم، فيدل ذلك على أنّ كل مخصَّصٍ منها لا بدّ له من إرادةٍ تخصِّصُه.

قوله: «**وَإِحْكَامُ الفِعْلِ وَإِتْقَانُهُ دَلِيلٌ عَلَى عِلْمِهِ**».

قلت: إنما كان الإحكامُ والإتقانُ دليلاً على العلم؛ لاستحالة صدور الفعل المحكَم المتقَنِ من غير عالِم. فمن جوَّز صدور خط منظوم، على ترتيب معلوم، من غير عالِم بالخط، كان عن العقول خارجاً، وفي تِيه[1] الجهل والِجاً. وإذا استحال صدورُه من غير عالِم، فصدوره دليلٌ على العلم. والكلام في تحقيق الإحكام والإتقان من أيّ وجه دلَّ يأتي في موضعه إن شاء الله.

قوله: «**أَوْ نَفْسُ وُجُودِ الفِعْلِ دَلِيلٌ عَلَى ذَلِكَ**».

قلت: وهذه طريقة ثانية في إثبات العلم، فنَفْسُ وجودِ الفعل يدُلُّ على عِلْمِ مَنْ صدَرَ منه الفعل؛ ضرورة استحالة صدور الفعل من غير عالِم به.

---

(١) التِّيهُ: الكِبْرُ. ويقال: رجل تائِهٌ: إذا كان جَسُوراً يَرْكَبُ رأْسَه في الأُمور. (راجع لسان العرب، مادة: تيه).

قلتُ: ودلالة الفعل على عِلْمِ الفاعل إنما تدل على ذلك بعد بطلان الموجِب الذاتيِّ، وسيأتي ذلك في موضعه إن شاء الله.

قوله: «**وَاسْتِحَالَةُ قِيَامِ هَذِهِ الصِّفَاتِ بِمَنْ لَيْسَ بِحَيٍّ دَلِيلٌ عَلَى كَوْنِهِ حَيّاً**».

قلت: يريد بالصفات: العلم، والإرادة، والقدرة. فاستحالة قيامها بمن ليس بحيٍّ يدل على أن من قامت به حيٌّ.

قوله: «**وَلُزُومُ الاتِّصَافِ بِضِدِّ السَّمْعِ وَالبَصَرِ وَالكَلَامِ المُسْتَحِيلِ عَلَيْهِ: دَلِيلٌ عَلَى قِيَامِ هَذِهِ الصِّفَاتِ بِهِ**».

قلت: معناه أن استحالة الاتصاف بضد السمع والبصر والكلام دليل على قيام هذه الصفات به؛ لأنه إذا استحال ضدٌّ وجب ضدُّه. وهذا مبنيٌّ على أن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضدِّه.

قوله: «**أَوْ اسْتِحَالَةُ تَعَلُّقِ إِدْرَاكِنَا بِبَعْضِ مَا يَصِحُّ إِدْرَاكُهُ عَقْلاً: دَلِيلٌ عَلَى كَوْنِهِ مُدْرِكاً لَهَا**».

قلت: معناه أنّ بعض الموجودات التي يجوز إدراكها عقلاً في الجملة، ومعنى قولي: «في الجملة» أنه يجوز إدراك الباري لها عقلاً، ويستحيل إدراك ذلك علينا نحن عقلاً، وهو المانع من الرؤية، فيجوز أن يدركه الباري تعالى، بل يجب ضرورة استحالة موجود لا يُدرَكُ مطلَقاً، ويستحيل علينا نحن إدراكه عقلاً ـ أعني المانع من الرؤية ـ ضرورة كون رؤيتنا له تؤدي إلى التسلسل. وسيأتي الكلام إن شاء الله على كون[1] الرؤية له تؤدي إلى التسلسل.

فكأنه يقول: إذا ثبت أن كل موجود يصح أن يُرَى، وثبت أنّ هناك موجوداً تستحيل رؤيتَنا له، وعلى تقدير كون الباري غير مدرِك لا يراه، فيؤدي ذلك إلى إثبات موجودٍ لا يُرَى، وهو محال، فيدل استحالة ذلك على إثبات الإدراك له.

وسنبين ضعف هذه الطريقة في موضعه إن شاء الله تعالى.

---

(١) في (ف): كيفية.

قوله: «**وَلُزُومُ اطِّرَادِ العِلَلِ وَانْعِكَاسِهَا دَلِيلٌ عَلَى مَعَانٍ تُوجِبُ هَذِهِ الأَحْكَامَ، عَلَى رَأْيِ مَنْ يُثْبِتُ الأَحْوَالَ**».

قلت: معناه أنّ الخصم يسلِّم في الشاهد أنّ كون العالِم ـ مثلاً ـ عالِماً يدل على معنًى أوجب كونَه عالِماً، وهو العِلْمُ، وهو في القديم تعالى لا يسلِّمُ ذلك، وإنما يقول: هو عالِمٌ بلا عِلْم.

فنقول: يلزم من ذلك بطلان عَكْسِ العِلَّة واطِّرادِها، وذلك محال في العِلَل العقلية؛ لأنّ كونه عالِماً من غير علم إثباتُ حُكْم العِلَّة ـ وهو كونه عالِماً ـ من غير عِلَّةٍ، وذلك بطلان عكس العلّة واطرادها؛ إذ حقيقتها: ثبوتُ حكمِها عند ثبوتها، وانتفاؤُه عند انتفاءِها. فيدل استحالة عكس العلة واطرادها على معانٍ توجبُ هذه الأحكامَ، أعني العلم والقدرة وما أشبه ذلك من الصفات المعاني الموجبة لأحكامها، على رأي من يثبت الأحوال.

قوله: «**أَوْ رُجُوعُ هَذِهِ الصِّفَاتِ إِلَى حَقِيقَةِ المَعَانِي عَلَى قَوْلِ مَنْ يَرَى نَفْيَهَا**».

قلت: معناه: أو رجوع كونه عالِماً وقادِراً ومريداً إلى العلم والقدرة والإرادة، على قول من يرى نَفْيَها، يعني نَفْيَ الأحوال.

قوله: «**وَلُزُومُ قِيَامِ ضِدٍّ لِهَذِهِ الصِّفَاتِ، عَلَى تَقْدِيرِ اخْتِصَاصِهَا بِبَعْضِ مَا يَصِحُّ تَعَلُّقُهَا بِهِ: دَلِيلٌ عَلَى عُمُومِ تَعَلُّقِهَا**».

قلت: معناه أنا إذا قدّرنا اختصاصَ هذه الصفات ببعض مما يصح تعلُّقُها به، فلا يكون اختصاصُها إلا لضِدٍّ مَنَعَها، ومَنْعُ القديم ومضادَّتُه محالٌ؛ لأنّ ذلك نقيضُ الإلهية والكمال والاستغناء، فالقول إذاً باختصاصها ببعض ما يصح تعلُّقُها به محالٌ؛ ضرورةَ كونه يؤدي إلى محال لِما ذكرناه، فإذا استحال التخصيصُ وجب التعميمُ.

قوله: «**وَصِحَّةُ اقْتِدَارِهِ عَلَى كُلِّ مَا يَقْبَلُ الوُجُودَ: دَلِيلٌ عَلَى نِسْبَةِ الخَيْرِ وَالشَّرِّ إِلَيْهِ**».

أي: إلى اختراعه، وأنّ الكل فِعْله.

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:05:03 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

قلت: معناه أنه إذا صح اقتدارُه على كل ما يقبل الوجود، والخيرُ والشرُّ ممَّا يقبل الوجود، فيدل صحة اقتداره على كل ما يقبل الوجود على نِسْبَةِ ذلك إلى اختراعه؛ ضرورة كونهما ممَّا يقبل الوجود.

ثم قال: «**بَلْ عُمُومُ تَعَلُّقِ إِرَادَتِهِ وَانْفِرَادُهُ بِالِاخْتِرَاعِ: دَلِيلٌ عَلَى ذَلِكَ**».

أي: دليل على نسبة الخير والشر إليه من كونهما فعلاً.

قلت: معناه أنه إذا ثبت أنّ إرادته عامة التعلق بالخير والشر، وأنه منفردٌ بالاختراع، فتعمُّ قدرَتُه وإرادَتُه كلَّ مخترَعٍ، والخيرُ والشرُّ مما يُختَرع، فعموم ذلك يدل على نسبة الخير والشر إليه.

ثم قال: «**وَعَلَى وُقُوعِ ذَلِكَ مِنْهُ**».

أي: ويدل عموم تعلق الإرادة والانفراد بالاختراع على وقوع ذلك منه.

ثم قال: «**وَهُوَ دَلِيلٌ عَلَى عَدَمِ وُجُوبِ رِعَايَةِ الصَّلَاحِ وَالأَصْلَحِ عَلَيْهِ**».

قلت: معنى قوله: «**وَهُوَ دَلِيلٌ عَلَى عَدَمِ وُجُوبِ رِعَايَةِ الصَّلَاحِ وَالأَصْلَحِ عَلَيْهِ**» يريد: وقوع الشر منه؛ لأنه إذا ثبت وقوع الشرِّ منه باعتبار كونه خالِقاً له، والشرُّ ليس من الأصلح، وقد وقع منه، فيدل وقوعُه منه على عدم وجوب رعاية الأصلح والصلاح؛ إذ لو وجب عليه رعاية الأصلح لَما وقع غيرُ الأصلح، الذي هو الشر.

قلتُ: اعلم أن كون الفعل خيراً أو شرّاً ليس ذلك من لازم كونه فِعْلاً، وإنما هو بالنسبة إلى من ينتفع ويتضرَّر، فرُبَّ فِعلٍ واحد فيه نفعٌ لزيد وضرَرٌ لعمرو، ومعلوم أن الشيء الواحد لا يكون في نفسه خيراً شرّاً، حَسَناً قبيحاً، ونسبة الأفعال إلى الله تعالى من جهة كونها فعلاً، لا من جهة خير وشرٍّ، وقُبحٍ وحسن؛ فإنّ وَصْفَ الفعل بكونه خَيراً وشرّاً إنما ذلك أمْرٌ إضافيٌّ، لا أنه من حقيقة الفعل، وإلا فحقيقة الفعل من حيث هو فِعْلٌ لا تختلف.

قوله: «**ثُمَّ دَلَّ لُزُومُ التَّمَانُعِ وَالفَسَادِ، عَلَى تَقْدِيرِ الِاثْنَيْنِيَّةِ، عَلَى وَحْدَانِيَّتِهِ**».

قلت: معناه أنّ تقدير الاثنينية يلزم منها التمانُعُ والفسادُ، والتمانُعُ والفسادُ محالٌ، فيدل بطلان التمانع والفساد ـ على تقدير الاثنينية ـ على

الوَحدانية. وهذا معنى قوله: «**ولزوم التمانع والفساد ـ على تقدير الاثنينية ـ دليل على وحدانيته**».

ثم قال: «**وَجَوَازُ ذَلِكَ: دَلِيلٌ عَلَيْهِ أيضاً**».

يعني: أنّ جواز التمانع والفساد يدل على وَحدانيته أيضاً، فنزَّلَ الجوازَ منزلَةَ الوقوع، فكأنه يقول: استحالَةُ التمانع والفساد يدل على استحالة جواز الاثنينية، واستحالَةُ جواز ذلك تدل على الوَحدانية.

قوله: «**وَتَعَذُّرُ عِلْمِنَا بِأَفْعَالِنَا: دَلِيلٌ عَلَى احْتِيَاجِ كُلِّ قَادِرٍ مِنَ المُحْدَثِينَ إِلَى فَاعِلٍ لِفِعْلِهِ**».

قلت: معناه أنه إذا ثبت تعذُّرُ عِلْمِنا بأفعالنا، وأنَّا غيرُ محيطين بها، فتعذُّرُ ذلك علينا يدُلُّ على احتياجنا إلى فاعِلٍ يفعل أفعالنا[1]؛ ضرورة استحالة صدور الفعل ممن ليس بعالِم.

ثم قال: «**وَهُوَ حَقِيقَةُ التَّبَرِّي مِنَ الحَوْلِ وَالقُوَّةِ إِلَّا بِهِ**».

معناه أنّ احتياجنا إلى فاعِل لأفعالنا حقيقةُ التبرِّي من الحول والقوة إلا به.

قوله: «**ثُمَّ جَوَازُ الاصْطِفَاءِ وَالاجْتِبَاءِ لِلأَشْخَاصِ البَشَرِيَّةِ، وَصِحَّةُ تَعَلُّقِ خِطَابِ التَّبْلِيغِ بِهِمْ: دَلِيلٌ عَلَى جَوَازِ بَعْثَةِ الرُّسُلِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.**

وَوُقُوعُ الخَارِقِ لِلعَادَةِ عَلَى يَدِ المُتَحَدِّي دَلِيلٌ عَلَى وُقُوعِ ذَلِكَ كَمَا بَيَّنَّاهُ.

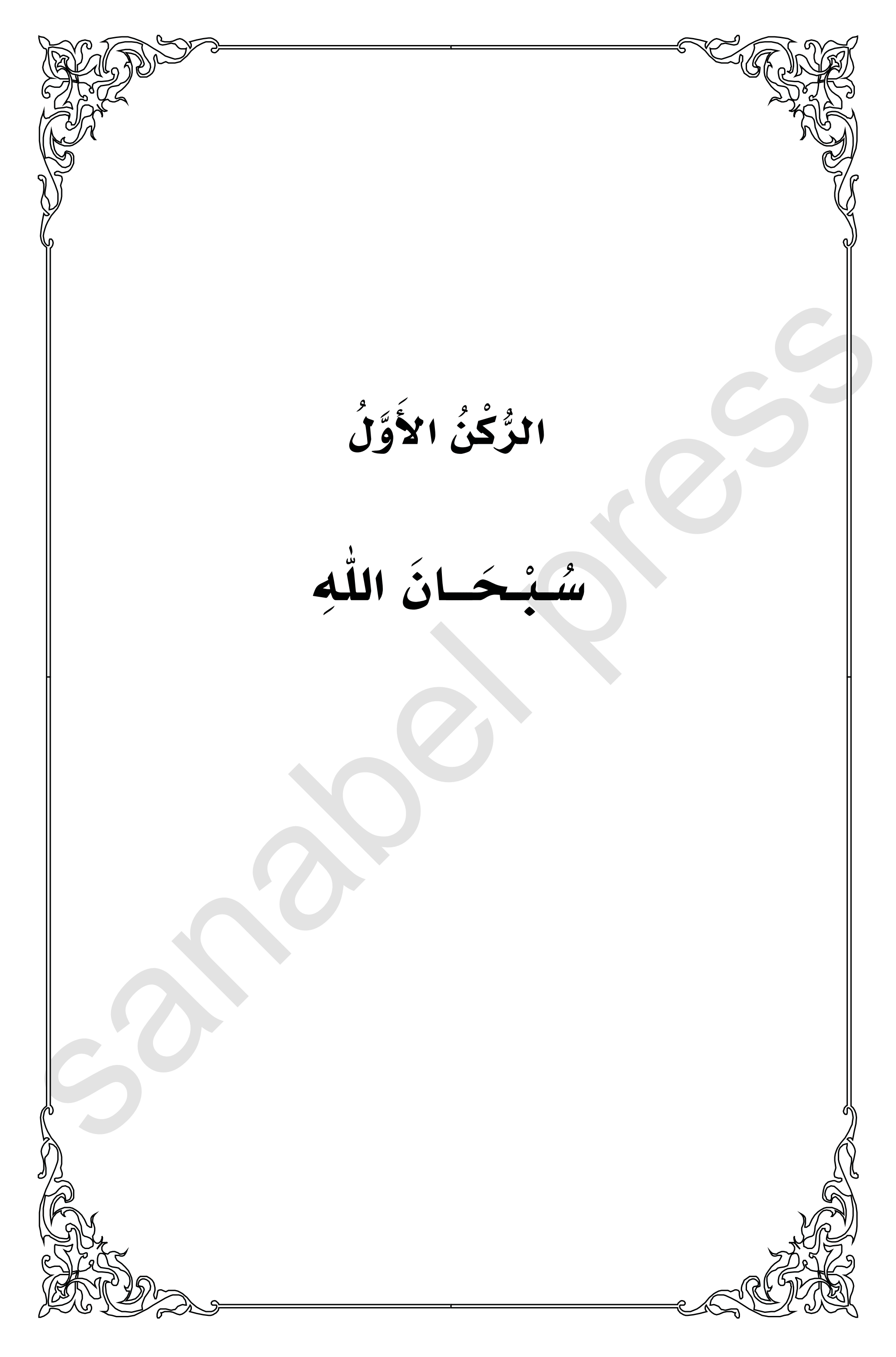
ثُمَّ هُوَ دَلِيلٌ عَلَى صِدْقِهِ فِيمَا أَخْبَرَ بِهِ، فَلَزِمَ القَوْلُ بِلُزُومِ وُقُوعِ الحَشْرِ وَالنَّشْرِ وَالجَنَّةِ وَالنَّارِ وَكُلِّ مَا وَقَعَ الإِخْبَارُ بِهِ مِنْ جِهَةِ الصَّادِقِ مُحَمَّدٍ ﷺ».

قلت: هذا الآن كلام في إثبات النبوَّة، وقد مضى معنى ذلك في آخر الطريقة الأولى، فلا معنى لتكراره؛ لاتحاد معناه.

وهذا آخر الطريقة الثانية، أعني طريقة الحدوث، وبالله التوفيق.

---

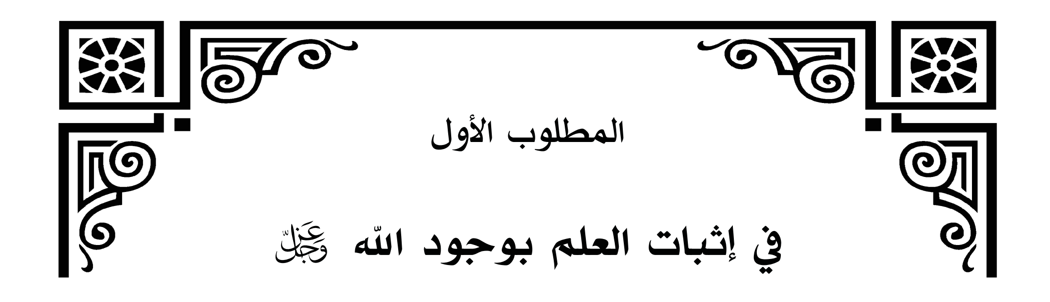
(١) والمراد بالفعل هنا: الخلق والاختراع والإبراز من العدم إلى الوجود، لا الاكتساب الذي في وُسع المكلَّف ومناط تكليفه.



الرُّكْنُ الأَوَّلُ

سُبْحَانَ اللّٰهِ

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:05:04 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية



المطلوب الأول

في إثبات العلم بوجود الله عز وجل

ثم قال رحمه الله: «**الرُّكْنُ الأَوَّلُ**».

قلت: عنى بالركن الأول قوله: «**سُبْحَانَ اللهِ**».

ثم قال: «**وَفِيهِ سِتَّة مَطَالِبَ: الأَوَّلُ: وُجُودُ الإله تَعَالَى**».

إنما قدّم الكلام في وجود الله تعالى؛ لأنه المقصود من هذا الفن، وقد ثبت وجوبُ معرفة الله تعالى على الجملة بالكتاب والسُّنَّة والإجماع[1]، وإنما الخلاف هل ذلك فَرْضٌ على الأعيان، أو هو فَرْضٌ على الكفاية، ويُكتفَى بالتقليد[2].

---

(١) قال الشريف في شرحه الصغير على الإرشاد: الدليل على وجوب المعرفة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والآي في ذلك كثيرة، فنذكر ما لا بد منه. أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد: ١٩] فهذا وإن كان ظاهره الخصوص فمعناه العموم، وهذا كقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَوٰةَ﴾ [الإسراء: ٧٨] وكقوله تعالى: ﴿يَٰأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ﴾ [الطلاق: ١]. ومنه أيضاً قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمُوٓا أَنَّ اللَّهَ مَوْلَىٰكُمْ﴾ [الأنفال: ٤٠] ومنه أيضاً قوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ﴾ [الرعد: ١٩] اقتضت الآية أن كل ما عدى العلم من قبيل العمى. وقال تعالى: ﴿وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِۦٓ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْأَخِرَةِ أَعْمَىٰ﴾ [الإسراء: ٧٢] وحسبك هذا الوعيد دليلاً على إيجاب العلم. وأما السنة فحديث عثمان وأبي هريرة [صحيح مسلم] قوله ﷺ: «**من رأيته وراء هذا الحائط يشهد أن لا إله إلا الله مستيقناً بها قلبه بشره بالجنة**» اشترط اليقين. ومنها حديث عمر رضي الله عنه [صحيح مسلم] قال فيه ﷺ: «**لا يلقى الله بهما عبد غير شاك فيهما، إلا دخل الجنة**» أو كما قال، فشرط عدم الشك، وهو إشارة إلى حصول اليقين. وقوله ﷺ [صحيح مسلم]: «**من مات وهو يعلم أن لا إله إلا الله دخل الجنة**» فشرط العلمَ. وأما الإجماع فقد حكى القاضي وأبو المعالي وأبو إسحاق وابن فورك وغيرهم من العلماء الإجماع على وجوب المعرفة. اهـ.

(٢) للشريف تحرير خاص في مسألة إيمان المقلد تناقله عنه العلماء من بعده، وهو قوله في شرحه الصغير على الإرشاد: وعندي أن الاعتقاد على ضربين: اعتقاد المعلوم =

وهذا مذكور في المطوَّلات، وقد استوفينا الكلام على ذلك في «شرح الإرشاد».

ثم قال: «**وَلَنَا فِي وُجُودِ الإِلَهِ مَسْلَكَانِ**».

يعني: مسلك الجواز، ومسلك الحدوث. فتعرَّض في إثبات ذلك إلى جواز العالَم[1] وحدوثه، وإنما اضطر إلى ذلك ضرورة أنّ وجود الباري تعالى غَيْبٌ عنا، وما هو غَيْبٌ عنا لا نُدرِكُه من نحو ذاتِه، وإنما نستدل بما عَلِمْنَاه على ما لم نَعْلَم، وإنما يكون كذلك إذا كان ما عَلِمْناه متوقِّفاً على ما لم نَعْلَم، فلمَّا كان جوازُ العالَم وحدوثُه متوقِّفاً ترجيحُ جانِبَيْه على وجودِ الصانع، شرَعَ في جواز العالَم وحدوثِه ليتوصل به إلى وجودِ صانعه تعالى.

وقد سلك المتكلمون في حدوث العالَم طريقين:

أحدهما: طريق الثبوت[2]. وهي التي سلك أكثرهم، وهو الاستدلال

= على نقيض ما هو عليه، وهو حقيقة الجهل، والجاهل بالله كافر. واعتقاد المعلوم على ما هو عليه، فإن كان نظراً فهو المقصود، وإن كان تقليداً فإما أن يكون المكلّف ممن فيه فضل النظر والاستدلال أم لا، فإن كان الأول فهو مؤمن عاص، فإن كان الثاني فهو مؤمن ليس بعاص؛ وإلا لزم تكليف ما لا يطاق، وإنه محال، إما عقلاً عند قوم، وإما لامتناع وقوعه شرعاً عند آخرين. وما ذكروه من منع التقليد ـ وإن كان اعتقاداً لمعلوم على ما هو عليه ـ بعموم الخطاب بالمعرفة فإنما ذلك في حق المتمكن، وإلا لزم تكليف المحال على ما قررناه.اهـ.

(١) **العالَم** في اللغة: هو عبارة عن كل موجود حادث فيه علامة تميزه عن غيره من أنواع الموجودات. وفي اصطلاح المتكلمين: هو عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى. فالعالَم يطلق في اللغة على أنواع من المخلوقات لتميز بعضها على بعض، وأما في الاصطلاح فيطلق على جميع المخلوقات لتمييزها على الخالق ﷻ.

(٢) يعني ثبوت الأعراض. ومن أشهر الطرق على ثبوتها طريق إمام الحرمين في الإرشاد وهي الاستدلال بالأحكام بأن تقول مثلاً: إن اتصف الجوهر بكونه متحركاً بعد اتصافه بكونه ساكناً فهذان الحكمان جائزان، وكل جائز لا بد له من مقتض، والمقتضي إما نفي أو إثبات، والأول باطل لأن العدم لا اقتضاء له، والإثبات إما نفس الجوهر أو زائد عليه، والأول باطل إذ لو خصص الجوهر نفسه بالمتحركية مثلاً لما زالت هذه الحالة مع وجوده؛ لأن ما بالذات لا يزول ولا يتغير، ثم الزائد إما مثل الجوهر أو خلافه، والأول باطل لأن مثل الجوهر يجب أن يساويه، وخلافه إما فاعل مختار، أو بمعنى قائم بالجوهر، والأول باطل لأن المختار لا بد له من فعل، =

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:05:04 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

على ثبوت الأعراض[1] وحدوثها، وملازمتها للجواهر[2]. وهذه الطريقة التي تعرَّض لها صاحب الكتاب رَحِمَهُ اللهُ.

الطريق الثاني: طريق النَّفْي، أعني نَفْيَ القِدَمِ عن العالَم، فيَثْبُت الحدوثُ؛ ضرورةَ أن لا واسطة بين القِدَم والحدوث بالنظر إلى الموجود.

وسنتعرض لتقرير هذه الطريقة ـ أعني: طريقة نَفْي القِدَم ـ بعد الفراغ من طريق صاحب الكتاب بقِسْمَةٍ وجيزةٍ دائرةٍ بين النفي والإثبات، وهي أقرب للناظر، وأوجز من طريق الثبوت.

ثم قال: «**المَسْلَكُ الأَوَّلُ**».

يعني: مسلك الجواز في ثبوت وجود الإله تعالى. ورتب الكلام فيه على مقدمتين ونتيجة، وهو أن قال رَضِيَ اللهُ عَنْهُ:

«**العَالَمُ جَائِزُ الوُجُودِ، وَكُلُّ جَائِزِ الوُجُودِ فَلَهُ سَبَبٌ، فَالعَالَمُ إِذاً لَهُ سَبَبٌ**» إلى آخره.

قلت: حُكْمُ النتيجة بالنسبة إلى المقدمتين أن تَحذِفَ المتكرِّر في المقدمتين وتَجْمَع بين الطرفين، فالجَمْعُ بين الطرفين هو النتيجة.

= والجوهر مستمر الوجود فلا فعل فيه في حالة بقائه، فتعين الثاني وهو العرَض المطلوب.

(١) العرض في اللغة: هو الذي لا يقبل البقاء وإن دام، قال تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْآخِرَةَ﴾ [الأنفال: ٦٧] وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُّسْتَقْبِلَ أَوْدِيَتِهِمْ قَالُواْ هَٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا﴾ [الأحقاف: ٢٤]. وفي الاصطلاح هو عبارة عن الصفات القائمة بالجِرْم والتي يستحيل بقاؤها. فزاد في الاصطلاح على اللغة بتخصيص ما عمّمته العرب لأنه في اللغة عبارة عن كل ما لا بقاء له، وفي الاصطلاح خاص بالصفات القائمة بالجواهر.

(٢) **والجوهر** في اللغة: هو عبارة عن كل نفيس من الأشياء الحادثة، سواء كان جسماً أو جوهراً أو عرَضاً، وحقيقته في الاصطلاح: هو الجزء الذي يستحيل انقسامُه. فزاد في الاصطلاح على اللغة بتخصيص ما عممته العرب لأن الجوهر في اللغة هو النفيس من كل حادث، والجوهر في الاصطلاح هو الأصل في الجسم والعرض، فهو أشرف منهما؛ إذ لولا وجوده لما وجد واحد منهما.

وتبيين ذلك بالمثال بعد تحقيق كيفية تركيب المقدمتين على الجملة، فنقول: البرهان[1] يتركب من مقدمتين، وكل مقدمة من مفردين، يكون أحدهما مبتدأ، والآخر خبَراً، ويسميه المنطقيون: موضوعاً، ومحمولاً.

فإذاً مجموع المقدمتين أربع مفردات، واحد يتكرر في المقدمتين: وهو الرابط بين المقدمتين، فإذا ألغيت التكرار بقيت ثلاث مفردات، فإذا حذفت الوسَط وجمعت بين الطرفين فالجمع بين الطرفين هو النتيجة.

ومثاله على التعيين:

قولنا: «**العالَمُ جائِزُ الوجودِ**» فهذه مقدمةٌ واحدة، وهي مركبة من مفردين، فـ«العالَم» مفرَد، و«جائز الوجود» مفرَد.

وقولنا: «**وكل جائز الوجود له سبَبٌ**» مقدمة ثانية مركبة من مفردين: أحدهما قولنا: «**وكل جائز الوجود**»، والثاني قولنا: «فله سبَبٌ».

فالذي تكرر بين المقدمتين هو الجواز، فإذا حذفته وجمعت بين الطرفين بقي: «**العالَمُ له سبَبٌ**»، وهذه هي النتيجة.

---

(١) **البُرْهَانُ**: هُوَ الدليل المرَكَّبُ مِنْ مُقَدِّمَتَيْنِ قطعيتين يَقِينِيَّتَيْنِ لِإِنْتَاجِ يَقِينٍ، كقولنا:
القرآنُ جاء به محمد ﷺ (مقدمة صغرى).
وكل ما جاء به محمد ﷺ حقٌّ (مقدمة كبرى).
فالقرآن حقٌّ (نتيجة).
والمقصود باليقينية أن تكون النسبة بين المحمولات (الأحكام) والموضوعات (المحكوم عليها) معلومةً على وجه لَا يَحْتَمِلُ النَّقِيضَ بِوَجْهٍ مِنَ الوُجُوهِ، لَا فِي الذِّهْنِ؛ لِأَجْلِ الجَزْمِ. وَلَا فِي الخَارِجِ؛ لِأَجْلِ المُطَابَقَةِ. وَلَا بِاعْتِبَارِ تَشْكِيكِ مُشَكِّكٍ؛ لِأَجْلِ الثَّبَاتِ. فاليَقِينُ يَلْزَمُهُ ثَلَاثَةُ أُمُورٍ: الجَزْمُ، وَالمُطَابَقَةُ، وَالثَّبَاتُ.
وَلَا فَرْقَ في التسمية بالبرهان بَيْنَ أَنْ تَكُونَ مُقَدِّمَاتُهُ متيقنةً ابْتِدَاءً، نَحْو: الأَرْبَعَةُ مُنْقَسِمَةٌ بِمُتسَاويين (مقدمة صغرى) وَكُلُّ مُنْقَسِمٍ بِمُتسَاويين فَهُوَ زَوْجٌ (مقدمة كبرى) فَالأَرْبَعَةُ زَوْجٌ (نتيجة)، وَبَيْنَ أَنْ تَكُونَ مُقَدِّمَاتُهُ نَظَرِيَّةً، إِلَّا أَنَّهَا تَنْتَهِي إِلَى الضَّرُورَةِ، مِثَالُهُ: العَالَمُ مُتَغَيِّرٌ (مقدمة صغرى) وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ (مقدمة كبرى) فَالعَالَمُ حَادِثٌ. (نتيجة) أو قولنا: العالَمُ حادِثٌ (مقدمة صغرى). وكل ما كان حادثاً لا بد له من محدِث (مقدمة كبرى). فالعالَـمُ لا بد له من محدِث. (نتيجة).

قوله: «**وَهَذَا بَعْدَ مُقَدِّمَتَيْنِ**».

قلت: يعني بقوله: «وهذا بعد مقدمتين»؛ أي: البرهان، أو النظر المتقدِّمُ؛ كأنه يقول: وتمام هذا النظر، أو تمام هذا البرهان الذي تقدم ذكره، بعدَ مقدمتين، وهو ما ذكره من المقدمتين الأخريين، «**وَهُوَ أَنَّ العَالَمَ لَهُ سَبَبٌ، وَكُلُّ سَبَبٍ مَوْجُودٌ، فَالعَالَمُ لَهُ سَبَبٌ مَوْجُودٌ**».

ثم قال: «**غَيْرَ أَنَّ اسْتِحَالَةَ صُدُورِ الفِعْلِ مِمّنْ لَيْسَ بِشَيْءٍ يُعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ**».

فقيل له: إذا قلت: إن كون السبب موجوداً يُعلَمُ ضرورةً؛ لأجل استحالة صدور الفعل ممن ليس بشيء، فلِمَ ذكرت المقدمتين الأخريين واستدللت بهما على وجود السبب؟ وما يعلم ضرورةً لا يُستدَل عليه؛ ضرورة أنّ النظر يضادّ العلمَ بالمنظور فيه، وإلا لزم منه تحصيل الحاصل، وإنه[1] محال.

فأجاب رَحِمَهُ اللَّهُ عن هذا بأن قال: ما ذكرتهما ـ يعني المقدمتين الأخريين ـ إلا تنبيهاً وتقريباً، وإلا فالمقدمتان الأولتان كافيتان في البرهان؛ ضرورة أنّ وجود السبب يُعلَم بالضرورة، ولذلك نبهت عليه وقلت: «**فَتَرَكْنَاهُ لِاشْتِهَارِهِ**».

ثم قيل له: قد قلت: إن حقيقة النتيجة أن تسقط المتكرر وتجمع بين الطرفين فيحصل المقصود، وهاتان المقدمتان الأخيرتان لا يحصل منهما ذلك، وهو قولكم: «العالَم له سبَبٌ»، «وكل سبب موجُود»، والمتكرِّرُ هو: «السبب» فإذا حُذف بقي: «العالَم موجود»، وليس هو المقصود، وإنما المقصود أن تكون النتيجة: فالعالَم له سبب موجود.

فأجاب رَحِمَهُ اللَّهُ عن هذا بأن قال: إنما معنى الكلام ـ أعني المقدمتين ـ أنّ موجد العالَم سببٌ، وكل سبب موجودٌ، فإذا حذفت المتكرر[2] بقي: موجِدُ العالَمِ موجودٌ، وإنما أصحاب النتائج والمقدمات يتوسعون في التقديم والتأخير.

---

(١) في (ف): وهو.

(٢) في (غ): السبب.

ثم تعرض بعد هذا التقرير لمقدمات الدليل الأول، وهي جواز وجود العالَم، وأنّ الجائز الوجود له سبَبٌ، فقال:

«**وَالدَّلِيلُ عَلَى جَوَازِ العَالَمِ أَمْرَانِ: أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ لَوْ لَمْ تَكُنْ جُمْلَتُهُ جَائِزَةً لَمْ تَكُنْ آحَادُهُ جَائِزَةً**» الكلام إلى آخره.

قلتُ: معنى هذا الكلام أنه حكم على الجملة بحُكْم الآحاد، فكأنه يقول: إذا كانت الآحادُ جائزةً فالجملة جائزةٌ؛ ضرورة أن الجملة مركبة من الآحاد.

وذكر أن جواز الآحاد معلوم ضرورة، وهو معنى قوله:

«**وَالعِلْمُ بِكَوْنِ آحَاد العَالَمِ جَائِزَةً وَخُلُوِّهَا عَنِ الوُجُوبِ ضَرُورِيٌّ، وَالجُمْلَةُ مُرَكَّبَةٌ مِنَ الآحَادِ**».

قلت: وقد اعترض من لا يحيط بالحقائق على ما ذكره المؤلف رَحِمَهُ اللهُ من أنه حَكَمَ على الجملة بحُكْمِ الآحاد في قوله: «**فَيَلْزَمُ مِنْ جَوَازِ الآحَادِ جَوَازُ الجُمْلَةِ**» بأن قال: هذا ينتقض عليكم بأخبار الآحادِ وأخبارِ التواتر، فإنَّ أخبار الآحاد لا تفيد العِلْمَ، والجملةُ المتواترة تفيد العِلْمَ، وهي مركبَّةٌ من الآحاد، فخالَفَ حكمُ الجملةِ حُكْمَ الآحادِ.

والجواب أن نقول: إنما يُحكَمُ على الجملة بحُكم الآحاد إذا كان الحكمُ على الآحاد بالنظر إلى ذواتها ومعقولياتها، وأمّا إذا كان بالنظر إلى غيرها كالنِّسَبِ والإضافات والعادات فلا يُحكَمُ على الجملة بحُكم الآحاد.

ومثاله أنا إذا قلنا: الخمسة نِصْفُ العشرة، فإنها تكون نِصفاً بالإضافة إلى العشرة، ولا تكون نصفاً بالإضافة إلى ما عداها من الأعداد، فلا يلزم على هذا أن يُحكَم على كل خمسة بأنها نِصْفٌ.

وكذلك أيضاً أخبار الآحاد مع المتواترة، ليس هو حُكْمٌ بالنظر إلى ذواتها، وإنما هو أمرٌ عادي، فالعادةُ جارية على أنّ أخبار الآحاد لا تُفيدُ العِلْمَ، والمتواترةُ تفيد ذلك، ويجوزُ في العقل أن يكون بالعكس.

وما ذكرناه من لزوم جواز الجملة ضرورة جواز الآحاد ليس من هذا

القبيل، وإنما يُحكَمُ على الجملة بحُكْمِ الآحاد إذا كان الحكم على الآحاد بالنظر إلى ذواتها ومعقولياتها، لا بالنظر إلى غيرها كما قدمناه.

وحُكمُنا ها هنا بالجواز من هذا القبيل، وذلك أنّا إذا نظرنا إلى مفردٍ من العالَم رأيناه جائزاً وجودُه وجائزاً عدمُه؛ أي: لا يترجَّحُ نسبةُ الوجود إلى ذاته على نسبتها إلى العدم إلا بمرجِّحٍ، وهذه حقيقةُ الجائز، وهذا حُكْمٌ بالنظر إلى ذاته، لا بالنظر إلى غيره.

وإذا كان كذلك، فحُكْمُ الذات لا يفارق ولا يتغيَّرُ بالاجتماع، فيلزم أن تكون جملته جائزةً، كما إذا قلنا: حقيقة البياض: كونه بياضاً، فإذا اجتمع بياض وبياض فلا يخرجه ذلك عن كونه بياضاً.

«**الأَمْرُ الثَّانِي**».

يعني في جواز جملة العالَم:

«**هُوَ أَنَّهُ أَجْرَامٌ مُتَغَيِّرَةٌ**[1] **مُتَكَثِّرَةٌ ذَوَاتُ أَجْزَاءٍ، وَكُلُّ جِرْمٍ مُتَغَيِّرٍ مُتَكَثِّرٍ جَائِزٌ**».

قلت: يعني بالتغيُّرِ: تناوُب الأعراض على المحلِّ، كالاجتماع، والافتراق، والحركة، والسكون، وغير ذلك، ويعني بالتكثُّرِ: كونه ذَا أجزاءٍ وذا أعدادٍ. فلو كان واجباً لَما تغيَّرَ من حالٍ إلى حالٍ ومن كثرة إلى قِلَّة وبالعكس. فتغيُّره دليلٌ على جوازه.

قال: «**وَدَلِيلُ أَنَّ الجَائِزَ يَفْتَقِرُ إِلَى سَبَبٍ فِي وُجُودِهِ: هُوَ أَنَّ الجَائِزَ: مَا اسْتَوَى طَرَفَاهُ، أَعْنِي أَنَّ نِسْبَةَ وُجُودِهِ وَعَدَمِهِ إِلَى ذَاتِهِ عَلَى حَدٍّ سَوَاءٍ، فَوُجُودُهُ لَا**

---

(١) الاستدلال بتغيُّرِ العالَـم على حدوثه طريقة أشار إليها القرآن العظيم في آيات عديدة، وقد قال الإمام القرطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ١٨٥]: أولم ينظروا في ذلك نظر تفكّر وتدبّر **حتى يستدلوا بكونها محلاً للحوادث والتغييرات** على أنها محدَثات، وأن المحدَث لا يستغني عن صانع يصنعه، وأن ذلك الصانع حكيم عالم قدير مريد سميع بصير متكلم. (الجامع لأحكام القرآن ٢/ ٥٠٥).

يَكُونُ مِنْ حَقِيقَتِهِ، فَيَكُونُ مِنْ غَيْرِهِ، وَهَذَا وَاضِحٌ يَتَّضِحُ بِأَدْنَى نَظَرٍ قَرِيبٍ؛ فَإِنَّ مَا لَا يَتَرَجَّحُ أَحَدُ طَرَفَيْهِ مِنْ ذَاتِهِ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ مُرَجِّحٍ».

قلت: وهذا الذي ذكره من افتقار الجائز إلى مقتضٍ غيره يرجِّحُه، ظاهرٌ من وجهين:

أحدهما: أنّ الجائز معقوليتُه: التساوي، والترجيحُ مع التساوي متناقِضٌ.

الثاني: أنّ الجائز في مادة العدم قبل وجوده، والعدمُ لا يرجِّحُ شيئاً.

ثم قال: «**فَإِنْ قِيلَ: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ العَالَمَ جَائِز الوُجُودِ**» الكلام إلى آخره.

قلت: هذا اعتراض على أصل الدليل، وقد استدل عليه صاحب الكتاب بأمرين:

أحدهما: أنه لو لم تكن جملته جائزةً لم تكن آحادُه جائزةً. وقد ذكر أنّ جواز الآحاد معلوم ضرورةً.

الأمر الثاني: في جواز جملة العالَم، وهو أنه أجرامٌ متغيِّرةٌ متكثِّرةٌ ذات أجزاء.

فأوردوا على هذا الأمر الثاني ـ وهو أنّ العالَم أجزاءٌ متغيِّرةٌ متكثِّرة ذات أجزاء ـ سؤالين:

الأول: أنهم قالوا: «**وَمَا ذَكَرْتُمُوهُ مِنْ تَكَثُّرِهِ فَالمُرَادُ بِهِ ثُبُوتُ أَجْزَاءٍ مُتَّصِلَةٍ أَوْ مُنْفَصِلَةٍ، فَإِنَّ الكَمِّيَةَ لَا تَخْلُو مِنْ ذَلِكَ.**

فَإِنْ أَرَدْتُم القِسْم الأَوَّلَ فَمَمْنُوعٌ، فَإِنَّ كُلَّ جِسْمٍ عِنْدَنَا وَاحِدٌ بِالذَّاتِ مِنْ حَيْثُ الفِعْلُ، وَنَعْنِي أَنَّ فِيهِ أَجْزَاء مِنْ حَيْثُ القُوَّة، بِمَعْنَى أَنَّهُ قَابِلٌ لِأَنْ يَنْقَسِمَ فَيَصِيرَ اثْنَانِ، لَا أَنَّ فِيهِ تَجْزِئَةً فِي الحَالِ، وَعِنْدَ انْقِسَامِهِ يَكُونُ كَمِّيَّةً مُنْفَصِلَةً.

وَإِنْ أَرَدْتُم القِسْمَ الثَّانِي، فَلِمَ قُلْتُمْ: إِنَّهُ دَلِيلٌ عَلَى جَوَازِ العَالَمِ؟! وَهَلَّا كَانَ مُجَرَّدُ العَدَدِ دَلِيلاً عَلَى الجوازِ حَتَّى يَلْزَم عَلَى أَصْلِكُمْ نَفْيُ الصِّفَاتِ؟!

ثُمَّ هَذَا الدَّلِيلُ لَا يَشْمَلُ الجَوَازَ فِي كُلِّ العَالَمِ؛ فَإِنَّ عِنْدَنَا جَوَاهِر عَقْلِيَّة

لَا تَقْبَلُ التَّغَيُّرَ وَالقَدْرَ وَالشَّكْلَ، بَلْ يَسْتَحِيلُ عَلَيْهَا الحَيْثُ وَالحَيِّزُ، فَمَا دَلِيلُ جَوَازِهَا؟!.

السُّؤَالُ الثَّانِي: هُوَ أَنَّ الوَسَطَ فِي هَذَا الدَّلِيلِ إِنْ كَانَ مُجَرَّد الجَوَازِ، فَيَسْتَدْعِي العَدَمُ مُقْتَضِياً، وَإِنْ كَانَ الجَوَازُ المُقَيَّدُ بِالوُجُودِ فَالجَوْهَرُ فِي الزَّمَنِ الثَّانِي مِنْ وُجُودِهِ جَائِز الوُجُودِ، فَهَلَّا افْتَقَرَ إِلَى سَبَبٍ؟!».

قلت: الجواب أوّلاً أن نقول: هذا الذي ذكرتموه إنما هو اعتراضٌ على الاستدلال على الجواز بالتكثُّرِ، وأمّا الاستدلال على الجواز بما ذكره صاحب الكتاب من التغيُّرِ فلَمْ يتعرَّضوا له، ولا يمكنهم ذلك؛ لِمَا في دلالة التغيُّرِ من لزوم الجوازِ ضرورةً.

وكذلك أيضاً لَم يتعرَّضُوا لما ذكره صاحب الكتاب من الاستدلال بالأمر الأول الدالِّ على جواز جملة العالَم بجواز جُزئِه، وادعائه الضرورة في ذلك.

فقد استقل دليلُه على جواز العالَم بغير التكثُّرِ الذي اقتصرُوا بالاعتراض عليه، فلا حاجة بنا إلى الجواب عنه بعد ثبوت غرضنا في إثبات الجواز بما ذكرناه، إلا بطريق التبرّع. وقد أجاب صاحب الكتاب رحمه الله بأن قال:

«الجَوَابُ هُوَ أَنَّ الكَثْرَةَ مُتَحَقِّقَةٌ فِي العَالَمِ، وَهُوَ ذُو كَمِّيَّةٍ مُتَّصِلَةٍ وَمُنْفَصِلَةٍ».

ثم قال: **«وَأَعْنِي بِالمُتَّصِلَةِ: أَنَّ فِي الجِسْمِ أَجْزَاءً مَوْجُودَةً، لَا فِي الوَهْمِ، وَلَا فِي التَّقْدِيرِ، وَعَلَى اصْطِلَاحِ الخَصْمِ: مِنْ حَيْثُ الفِعْلُ، لَا مِنْ حَيْثُ القُوَّةُ».**

ثم قال: **«وَآيَةُ ذَلِكَ أَنَّ الجِسْمَ قَامَتْ بِهِ المُتَضَادَّاتُ، وَكُلُّ مَا قَامَ بِهِ المُتَضَادَّاتُ فَهُوَ مُتَعَدِّدٌ فِي الوُجُودِ، فَإِذاً فِي الجِسْمِ تَعَدُّدٌ مِنْ حَيْثُ الوُجُودُ.**

أَمَّا قِيَامُ المُتَضَادَّاتِ بِهِ فَمَحْسُوسٌ.

وَأَمَّا لُزُومُ التَّعَدُّدِ فَهُوَ لَازِمٌ مِنْ جِهَةِ أَنَّ الضِّدَّيْنِ لَا يَقُومَانِ بِذَاتٍ وَاحِدَةٍ، فَتَعَيَّنَ القَوْلُ بِذَاتَيْنِ فِي الجِسْمِ لِيَصِحَّ قِيَامُ الضِّدَّيْنِ بِهِمَا.

وَهَذَا يَنْقُضُ مَا تَشَبَّثَ بِهِ الخَصْمُ مِنْ أَنَّهَا أَجْزَاءٌ بِالقُوَّةِ؛ فَإِنَّ قِيَامَ الضِّدَّيْنِ بالجِسْمِ يَسْتَدْعِي وُجُودَ ذَاتَيْنِ، لَا تَقْدِيرَ ذَاتَيْنِ فِي الوَهْمِ».

قلت: وهذا بيّنٌ لا يحتاج إلى زيادة.

نعم، يلزم الخصم أيضاً على أصله في أنّ الجسم واحد بالفعل أمران:

أحدهما: إبطال أصل مذهبهم؛ فإنهم إنما أثبتوا الهَيُولَى بناءً على أنّ كل متحيِّزٍ منقسِمٌ، فلو قامت المعاني بالمنقَسِم لانقسمت المعاني، وإنه محالٌ، فدل على أنّ المعاني قائمة بما ليس بمنقَسِم، وهو الهيولى. فإذا قالوا: «إنّ الجسم واحدٌ بالفعل»، فقد أثبتوا متحيِّزاً مُتَّحِداً غيرَ منقسِمٍ، فيلزم أن تقوم به المعاني التي لا تنقسم، وفيه إبطال دليل إثبات الهيولى.

الثاني: أن يكون الشيء الواحد متحرِّكاً ساكِناً في حالة واحدة، ومرئياً لا مرئياً في حالة واحدة، وإنه محال. وبيانه هو أنّا قد نرى بعض الجسم ولا نرى بعضه، وقد يتحرك بعضه ويسكن بعضه.

ثم قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «**وَيَلْزَمُهُ أيضاً عَلَى أَصْلِهِ أَنْ يُجَوِّزَ خُرُوجَهُ إِلَى الفِعْلِ؛ فَإِنَّ مَا هُوَ ثَابِتٌ بِالقُوَّةِ فِي مَادَّةِ الإِمْكَانِ، وَالجِسْمُ عِنْدَهُ لَا يَتَنَاهَى إِلَى حَدٍّ لَا يَقْبَلُ التَّجَزِّئ**».

قلت: لأنّ كل ما كان في مادة الإمكان يجب على أصل الفيلسوفي خروجُ جميعه إلى الوجود، فيلزمه دخول ما لا يتناهى في الجسم المتناهي.

ولا يمكنه على أصله تأخُّرُ المعلول عن عِلَّته؛ وإلا لزم تأخُّر العلة عن نفسها، وإنه محال. فهو بين أمرين:

- إما أن يلزمه من مذهبه في أنّ المعلول لا يتأخر عن علته، فيلزمه دخولُ ما لا يتناهى في المتناهي، وإنه محال.
- أو يقول بتأخر المعلول عن علته، فيلزمه تأخُّر العلة عن نفسها، وتأخر الشيء عن نفسه محال.

ولا ينجيه قوله: «إنما تفيض النفس الكلية على الذوات بقدر تهيئ الذوات»؛ فإنّ ذلك فيه تسليمُ الفاعل المختار، وهو يسميه نَفْساً وعِلَّةً؛ إذ

التقديم والتأخير والاختصاصُ بأوقاتٍ ومحالّ وصفاتٍ من نَعْتِ الفاعل المختار؛ وإلا لزم تأخُّر العلة عن نفسها.

فمقتضى الدليل العقلي بالنظر إلى الموجب الذاتي إما أن يُوجِبَ الكلَّ، وفيه وقوع ما لا يتناهى، أوْ لا يوجِبَ شيئاً، وهو مناكَرَةٌ للمحسوس.

كيف وبالضرورة أيضاً نعلَم استحالة وجود شيء مما ليس بحيٍّ، كما نعلم استحالة صدور شيء من العدم؛ فإن العلة عندهم من جملة الموات، فكيف يتصور عاقل صدور الموجودات من الأموات؟! والله يُضِلُّ من يشاء ويَهْدِي من يشاء.

قوله: «**فَيَلْزَمُ جَوَازُ وُجُودِ الكَثْرَةِ الَّتِي لَا تَتَنَاهَى فِي الجِسْمِ المُنْقَطِعِ الأَطْرَافِ، فَيَكُونُ أَحَدُ طَرَفَيْهِ بِدَايَةً لَهَا، وَالطَّرَفُ الثَّانِي نِهَايَةً لَهَا، وَذَلِكَ لَا يَلْتَزِمُهُ عَاقِلٌ**».

قلت: وهذا أيضاً بيِّنٌ. وحاصل الإلزام على الخصم أنه يلزمه على مذهبه دخولُ ما لا يتناهى في المتناهي، وإنه محال، وهو معنى قول صاحب الكتاب: «وهذا لا يلتزِمُه عاقل».

ثم قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «**وَقَدْ نُسِبَ هَذَا المَذْهَبُ إِلَى النَّظَّامِ**»[1].

قلت: يعني دخول ما لا يتناهى في المتناهي، فإن «النّظّام» سلّم لنا أن في الجسم أجزاء موجودة، إلا أنها لا تتناهى بالقسمة، فالتزم دخول ما لا يتناهى في المتناهي المنقطع الأطراف، وذلك تناقض بيِّنٌ؛ لِمَا فيه من الجمع بين النهاية وعدم النهاية، وهو جَمْعٌ بين النّفْيِ والإثباتِ، وإنه محال[2].

قلت: ويلزمه أيضاً مساواةُ الجزءِ للكلِّ، ومساواة الذرة والفيل، بل

---

(١) هو: إبراهيم بن سيّار بن هانئ البصري، أبو إسحاق المعروف بالنّظّام، من كبار المعتزلة، توفي ما بين ٢٢٠ و٢٣١هـ. تبحر في علوم الفلسفة واطلع على أكثر ما كتبه رجالها من طبيعيين وإلهيين، وانفرد بآراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة سميت النّظّامية. (انظر: الأعلام ١/ ٤٣).

(٢) راجع رد الآمدي على النّظّام في أبكار الأفكار ٣/ ٩٠.

مساواة الذرة للعالَم بأسره إذا كان كل واحد من الذرة والعالم لا يتناهى. ويلزمه أيضاً عدمُ التفرقة بين القليل والكثير، وكل ذلك محال.

ثم قال رَحِمَهُ اللهُ: «**وَأُلْزِمَ عَلَيْهِ**» يعني «النظّام» على مذهبه «**أَنَّ نَمْلَةً لَو قَطَعَتْ جِسْماً فَقَدْ قَطَعَتْ مَا لَا يَتَنَاهَى، فَكَيْفَ يَصِحُّ ذَلِكَ؟!**»

يعني: فكيف يصح قطع ما لا يتناهى. «**فَالْتَزَمَ الطَّفْرَةَ**[1].

فَقِيلَ لَهُ: النَّمْلَةُ فِي طَفْرَتِهَا فِي حَيِّزٍ أَمْ لا؟

فَإِنْ زَعَمْتَ أَنَّهَا فِي غَيْرِ حَيِّزٍ فَمُحَالٌ عَلَى كُلِّ حَجْمٍ.

وَإِنْ زَعَمْتَ أَنَّهَا فِي حَيِّزٍ فَهُوَ عَلَى مُحَاذَاةِ هَذَا الجِسْمِ أَمْ لَا؟

فَإِنْ كَانَ الأَوَّلُ فَلَا فَرْقَ بَيْنَ قَطْعِ أَحْيَازٍ مُحَاذِيَةٍ لِجِسْمٍ لَا يَتَنَاهَى، أَوْ مُمَاسَّةِ أَجْزَاءٍ لَا تَتَنَاهَى.

وَإِنْ كَانَتْ غَيْرَ مُحَاذِيَةٍ فَيَلْزَمُ أَنْ لَا تَصِلَ إِلَى مَا انْتَهَتْ إِلَيْهِ مِنْ طَرَفِ الجِسْمِ الآخِرِ.

ثُمَّ مَا قَطَعَتْ مِنَ الأَحْيَازِ لَوْ قُدِّرَ فِيهَا جِسْمٌ حُكِمَ عَلَيْهِ بِعَدَمِ النِّهَايَةِ، وَهُوَ تَنَاقُضٌ عَقْلِيٌّ فَاضِحٌ لَا يَخْفَى دَرْكُهُ عَلَى مُتَأَمِّلٍ، وَيَلْزَمُ مِنْهُ خُلُوُّهُ عَنِ الحَرَكَةِ وَالسُّكُونِ».

قلت: قوله: «**ويلزم منه خُلُوُّه عن الحركة والسكون**» يعود إلى ما قسَّم عليه في ادعائه الطَّفْرَة، فقال له: إنها إن طفرت فلا يخلو إمّا أن تكون في حيِّزٍ أو تكون في غير حيِّزٍ، وقد مضى الكلام على تقدير كونها في حيِّزٍ، وإن كانت في غير حَيِّزٍ فيلزم منه خلوُّ الجسم عن الحركة والسكون.

ووجه الإلزام بيّنٌ، فإنّ الجسم يستحيل أن يكون في غير حيّزٍ؛ وإلا لزم منه ـ كما ذكر ـ خلُوُّ الجسم عن الحركة والسكون؛ ضرورةَ أنَّ الحركة

---

(١) قال العلامة التفتازاني في تعريف الطفرة التي قال بها النظّام: هو أن يترك المتحرك حدّاً من المسافة ويحصل في حد آخر، من غير محاذاة وملاقاة لما بينهما. (شرح المقاصد ٣/ ٣٦).

والسكون يلازمهُما تفريغُ حَيِّزٍ وإشغالُ حيِّزٍ، فلو قُدِّرَ انتفاءُ الحيِّز للزم منه انتفاءُ الحركة والسكون، وتَعقُّلُ الجسْمِ لا متحرِّكاً ولا ساكِناً، وإنه محال.

ومعنى الحيِّز: المكان، أو تقديرُ المكان. وتقدير المكان: هو الفراغُ الذي لو قُدِّرَ فيه جِرْمٌ لأشغله[1].

ثم قال رَحِمَهُ اللَّهُ:

«**ثُمَّ مَا ذَكَرَهُ**» يعني: «النظّام» من ادعاء الطَّفْرَة «**جَحْدٌ لِلضَّرُورَةِ؛ فَإِنَّا نَجِدُ مِنْ أَنْفُسِنَا عِنْدَ إِمْرَارِنَا اليَدَ عَلَى جِسْمٍ مِنْ مَبْدَئِهِ إِلَى مُنْتَهَاهُ أَنَّا لَمْ نُفَارِقْهُ أَصْلاً، عِلْماً ضَرُورِيّاً، فَقَدْ بَطَلَت دَعْوَاهُ**».

يعني: «النَّظَّام» في دعواه الطَّفْرَة.

قلت: وهذا أيضاً بيّنٌ.

ثم قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «**وَلَهُ تَخَيُّلَات**» يعني: «النَّظَّام» «**فِي نُصْرَةِ مَقَالَتِهِ**» بالطَّفْرَة «**لَا يَحْتَمِلُ الكَلَامَ عَلَيْهَا هَذَا المُخْتَصَرُ**».

قلت: من جملة تخيُّلاته مسألة البئر، ومسألة المَرْكَب[2]، ومسألة الرَّحَى، فإنه يستدل بما تخيل من ذلك على وجود الطفرة، فإنه يقول مثلاً في الرحى: نرى الجوهر الفرد الذي في طرف الرَّحَى يقطَعُ مثلاً أَلْفَ حَيِّزٍ، والذي يلي القُطْبَ يقطع مثلاً عشرة أحيازٍ، وكل ذلك في حالة واحدة، أي الحالة التي قطع فيها هذا عشرة أحياز هي الحالة التي قطع فيها هذا ألف حيِّزٍ، فلو لم يطفر هذا الذي قطع ألف حيِّزٍ لما قطع ذلك كله في الحالة التي قطع هذا فيها عشرة أحيازٍ.

---

(١) راجع تعريف الإمام المقترح للمتحيز والتحيز والحيز في شرح العقيدة البرهانية ص٥٧. والتحقيق أن الحيز غير المكان لأن الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم، والمكان هو ما يستقر عليه الجسم، ويشترك الحيز والمكان في كونهما من لواحق الأجسام وتوابعها، حتى لو فرض أن الأجسام لم تخلق لم يخلق الحيز ولا المكان، فالمكان تستقر عليه الأجرام، لا فيه، فإن كانت فيه فتلك الأحياز، لا المكان.

(٢) راجع تمسكات النظام في شرح الإرشاد للإمام المقترح ص٦٥ ـ ٦٦، ومسألة البئر والمركب عند الآمدي في أبكار الأفكار ٣/ ٩١.

وأمّا مسألة البئر، فهي أن قال: لو قدَّرنا بئراً فيه مائة ذراع مثلاً، وجعلنا في وسطه وَتَداً، أو مسماراً، وجعلنا فيه حَبْلاً ودَلْواً[1] متصلا بالماء، ووقف واقِفٌ على فم البئر بحبل وفيه كُلَّابٌ[2]، فأدلاه إلى الحبل الذي في وسط البئر، وأخذه بالخُطَّافِ[3]، ورفع به الحبل الذي فيه الدلو، فإنّ الدلو والخُطَّاف يصلان إلى فم البئر في زمن واحد، والدلو قد قطع مائة ذراع في الأزمنة التي قطع فيه الكُلَّاب خمسين ذراعاً، فدل على أن الدلو طفر وإلا لم يكن كذلك[4].

وأمّا مسألة المرْكَب فقال: إذا قدَّرنا المركب تجري بالقِلْعِ[5]، وقدَّرنا ماشِياً فيها من أولها إلى آخرها، فلا يقطع جِرْمَ المرْكَب إلا بعد أن قطعت المرْكَبُ مثل جِرْمِها ألف مرة أو أكثر من ذلك، فلولا أنَّ المرْكَب طَفَرَتْ لم يكن كذلك.

قلت: الجواب عن جميع ذلك كله واحد: وهو أن جِنْسَ الحركات منها بطيئة لتخللها سكنات، ومنها متوالية لا يتخللها سكنات، وذلك نشاهده، فإنّا نرى الأجزاء التي تلي القطب بطيئة، والتي في أطراف الرحى في غاية السرعة، فلِتَوالِيها قَطعَتْ أضعافَ ما قطعت هذه في حالة واحدة، فكان ذلك للتوالي، لا للطفرة[6].

وكذلك في البئر، حركات الدَّلو متوالية، دون حركات الكلاب، ولذلك قطع الدَّلْوُ أضعاف ما قطع الكُلَّابُ في حالةٍ واحدة، لا أن الدَّلْوَ طفَر.

وعلى هذا حُكْمُ الماشي في السفينة[7].

---

(١) الدَّلْوُ: واحدة الدِّلاءِ التي يُسْتَقَى بها.
(٢) الكُلّاب: حديدة معوجة الرأس يُنشَلُ بها الشيء أو يعلق.
(٣) الخُطاف: هو الحديدة الـمُعْوَجَّةُ يُخْتَطَفُ بها الشيءُ.
(٤) راجع تقرير الآمدي لهذه الشبهة في أبكار الأفكار ٣/ ٧١.
(٥) القِلْعُ: شِراعُ السَّفِينةِ، وذلك لأنَّه إذا رُفِعَ قَلَعَ السّفينةَ من مكانها. والمقصود هنا: سرعة جريانها.
(٦) هذا الجواب ذكره الإمام المقترح في شرح الإرشاد ص٦٥.
(٧) راجع أجوبة الآمدي في أبكار الأفكار ٣/ ٩١ ـ ٩٢.

وأيضاً، فإنّ ما ذكره من الطَّفْرَة لو سُلِّمَ جدلاً فقد تقدم الجواب عنه من أوجه:

أحدها: جَحْدُ الضرورة، وهو أنّا بالضرورة نعلم أنا نمرّ أيدينا على الجسم من مبدئه إلى منتهاه من غير طفرة.

الثاني: أن الجسم إذا طفر فإمّا أن يكون في حيِّزٍ أوْ لا:

- لا جائز أن لا يكون في حيِّزٍ؛ وإلا لزِمَ عقليةُ الجسم لا متحرِّكاً ولا ساكِناً، وإنه محال.
- فلا بد وأن يكون في حيِّزٍ، فلو قدَّرنا جِسْماً في تلك الأحياز لكان قد قطعها هذا الجِرْمُ الذي طَفَرَ، فكيف يكون ما لا يتناهَى قاطِعاً أو مقطوعاً؟! وذلك نقيضُ عدم النهاية.

فإثبات جِرْمٍ قاطعاً ومقطوعاً لا متناهياً، إثبات النهاية وعدم النهاية، وفيه جمع بين النفي والإثبات، وإنه محال بأوّل العقل.

الثالث: ما ذكرناه من لزوم عدم التفرقة المعلومة ضرورةً بين القليل والكثير، وبين الصغير والكبير، وبين الذرة والفيل، وبين الكل وجزءه، والكل مجاحَدَةٌ للحِسِّ.

ثم قال رَحِمَهُ اللهُ:

«فَقَدْ ثَبَتَ أَنَّ فِي الجِسْمِ كَمِّيَّة مِنْ حَيْثُ الفِعْلُ، وَلَا مُبَالَاةَ بِتَسْمِيَتِهَا مُتَّصِلَةً أَوْ مُنْفَصِلَةً، فَالجَوَازُ مُتَطَرِّقٌ إِلَيْهَا.

كَيْفَ وَالخَصْمُ يُسَلِّمُ الجَوَازَ؟!

بَيْدَ أَنَّ المَعْقُولَات لَا تَثْبُتُ بِمُوَافَقَاتِ أَهْلِ المَذَاهِبِ، بَلْ يَنْبَغِي أَنْ يُتَّبَعَ الدَّلِيلُ، وَيُدْفَعَ كُلُّ سُؤَالٍ يَرِدُ عَلَيْهِ بِحَيْثُ يُشْفَى الغَلِيلُ، مِنْ غَيْرِ الْتِفَاتٍ إِلَى مَذْهَبِ ذِي مذْهَبٍ»(١).

قلت: تنبيه: اعلم أن ما مضى من الكلام مع الفلاسفة و«النظّام» هو

---

(١) في (ف): لمذهب دون مذهب.

عين الدليل على إثبات الجوهر الفَرْدِ[١]، فإنّا إذا أثبتنا أن في الجسم أجزاءً موجودةً، لا بالقوة على مذهب الفيلسوفيّ، وأثبتنا أنّ الأجزاء الموجودة متناهية، خلافاً لـ «النظّام» في ادعائه عدم النهاية، مع تسليمه وجود الأجزاء؛ لِمَا ألزمناه على ذلك من دخول ما لا يتناهى في الوجود، وتصيير ما لا يتناهى قاطِعاً ومقطوعاً، وأنّ ما لا يتناهى له بداية ونهاية[٢]، وأنه يلزمه التسوية بين الذرة والفيل، ويلزمه أن الجزء مساوياً لكلّه، وأنه لا تُعقَل التفرقة بين القليل والكثير، وكل ذلك محال، فكان مذهب «النظّام» المؤدي إلى ذلك محالاً.

ففي إبطال المذهبين، أعني مذهب الفلاسفة في اتحاد الجسم، ومذهب «النظّام» في عدم النهاية مع التعدد: إثباتُ أنّ في الجسم أجزاء متناهية، وهو معنى الجوهر الفرد؛ إذ لا معنى له إلا انقسام الجسم إلى جزء لا يتجزأ. وبالله التوفيق.

ثم قال رَحِمَهُ اللهُ: «**وَمَا أَلْزَمُوهُ لَنَا مِنْ ثُبُوتِ الكَثْرَةِ فِي الصِّفَاتِ الأَزَلِيَّةِ لَا يَلزَمُ مِنْهُ الجَوَازُ؛ فَإِنَّا قُلْنَا: كُلُّ حَجْمٍ مُتَكَثِّرٌ ذُو أَجْزَاءٍ، وَهِيَ لَا تُوصَفُ بِذَلِكَ، بَلْ كُلُّ ذَاتٍ مُرَكَّبَةٍ ـ أَيْ: مُؤَلَّفَةٍ ـ مِنْ أَجْزَاءٍ جَازَ عَلَيْهَا الكَثْرَةُ وَالقِلَّةُ، وَأَمَّا ذَاتُ الإِلَهِ سُبْحَانَهُ المَوْصُوفَةُ بِهَذِهِ الصِّفَاتِ فَلَيْسَتْ مُرَكَّبَةً مِنْهَا؛ إِذْ هِيَ زَائِدَةٌ عَلَى ذَاتِهِ، وَالذَّاتُ الوَاحِدَةُ لَا تَتَكَثَّرُ بِتَكَثُّرِ صِفَاتِهَا، كَمَا لَا تَتَكَثَّرُ بِتَكَثُّرِ اعْتِبَارَاتِهَا.**

---

(١) الجوهر الفرد: هو الجزء الذي لا يتجزأ، وهو أصغر أجزاء الجسم التي يتألف منها أو ينتهي في تجزئته إليها. فالأجسام تحدث من تأليف الجواهر الفردة التي لا تقبل الانقسام أصلاً، لا ذهناً، بمعنى أن فرض الذهن انقسامها هو مجرد فرض كاذب غير مطابق للواقع، ولا خارجاً بطريق الأولى لأن ما لا يكون قابلاً للقسمة الفرضية لا يكون قابلاً للقسمة الفعلية. ومن أدلة ثبوته أن الله تعالى قادر على أن يخلق في أجزاء الجسم بدل اجتماعها الافتراق بحيث لا يبقى اجتماع أصلاً، وذلك لأن نسبة القدرة إلى الضدين على السواء. وإذا حصل الافتراق ثبت الجزء الذي لا يتجزأ، ولو كان قابلاً للتجزئ لكان الاجتماع باقياً وهو محال لما فيه من تعجيز الله تعالى عن إحداث تفريق لا يبقى معه اجتماع، تعالى الله تعالى عن العجز وسماته.

(٢) في (غ): وغاية.

سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية [z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:05:09

ثُمَّ لَمْ نُدْرِكْ حَقِيقَتَهَا لِنَعْلَمَ أَنَّهَا قَابِلَةٌ لِأَكْثَرَ مِمَّا قَامَ بِهَا مِنَ الصِّفَاتِ، وَإِنَّمَا لَزِمَ إِثْبَاتُ الصِّفَاتِ لَهُ لِدَلَالَةِ أَفْعَالِهِ عَلَى ذَلِكَ، وَالجَوَازُ فِي الكَثْرَةِ يَسْتَدْعِي عَدَداً يُنْسَبُ إِلَى عَدَدٍ مَعْلُومٍ، أَوْ صِفَاتٍ تُنْسَبُ إِلَى مَوْصُوفٍ فَيَحْكُمُ العَقْلُ بِصِحَّةِ هَذِهِ النِّسْبَةِ وَبِأَقَلَّ مِنْهَا وَبِأَكْثَرَ، فَإِذَا لَمْ تُعْقَلْ حَقِيقَةُ المَوْصُوفِ فَكَيْفَ يُتَصَوَّرُ الحُكْمُ بِقَبُولِ الأَكْثَرِ وَالأَقَلِّ؟! وَهَذَا لَا يَخْفَى عَلَى ذِي بَصِيرَةٍ».

قلت: وتقريره ما ذكره في الأم من الجواب أن نقول: ما ألزمتموه لنا من الكثرة في الصفات الأزلية لا يلزمنا؛ فإنّا لم نقتصر على مجرَّد الكثرة في الجواز، بل قلنا: «كُلُّ حَجْمٍ مُتَكَثِّرٍ متغيِّرٍ ذي أجزاء»، وصفات الباري تعالى ليست بحَجْمٍ، ولا ذات أجزاء، ولا متغيِّرة[1].

ولم نتوصل أيضاً إلى أن نعلم أنها يجوز أن تكون أكثر مما هي أو أقل؛ لأن مجرَّد الكثرة لا يدل على الجواز، وإنما الدال على الجواز كثرةٌ يجوز أن تكون أقل ممَّا هي عليه ويجوز أن تكون أكثر ممَّا هي عليه، وكون العدد يُعلَمُ أنه يجوز أن يكون أكثر ويجوز أن يكون أقل متوقِّفٌ على معرفة معدودٍ يُنسَب إليه ذلك العدد.

وكذلك الصفات يتوقف العلم بجواز أن تكون أكثر أو أقل على معرفة حقيقة الموصوف، حتى يُعلَم هل هو قابِلٌ لأكثر من هذه أو أقل، ومعرفةُ حقيقة الباري تعالى لم نَصِلْ إليها[2]، فلا نعلم هل يجوز أن يكون أكثر أو أقل؛ لكوننا لم نَصِل إلى حقيقة الموصوف.

قلت: ولو تُوُصِّلَ إلى أنها تكون أكثر أو أقل لم يلزم منه الجواز؛ فإنّ ما ثبت له من صفات، من كثرة أو قلة، فلا بد وأن يكون واجباً.

---

(١) قال الإمام الطبري في كتابه «التبصير في معالم الدين» في معرض كلامه عن صفات الله تعالى: «**لا يجوز تحوُّلها أو تبديلها أو تغيرها عما لم يزل الله ـ تعالى ذكره ـ بها موصوفاً**» ص١٥٠، وقال في خطبة تاريخه: الحمد لله الأول قبل كل أول، والآخر بعد كل آخر، والدائم بلا زوال، **والقائم على كل شيء بلا انتقال**. ١/٣.

(٢) ولن نصل إليها لقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠].

والظاهر من الأحاديث أنّ صفات الباري تعالى لا تتناهى، على ما قررناه في «شرح الإرشاد» في الكلام على الأسماء[1].

هذا بالنظر إلى الصفات، وأمّا بالنظر في الذات هل تتكثر بالصفات أوْ لا، فنسلك فيه أيضاً هذا الطريق، ونقول: الذاتُ لا تتكثر بالصفات؛ لأنّ الصفات غيرُ الذات، والشيء لا يتكثر بغَيْرِه.

وأيضاً فإنه إنما يلزم أن تتكثر بها لو كنا نعلم أنه يجوز أن تقبل أكثر منها أو أقل، على ما قدمناه، ولم نَصِلْ إلى ذلك.

ولأنّ نسبة الصفات إلى الذات كنسبة الوجوه والاعتبارات عند الخصم، فكما لا تتكثر الذات عنده بالوجوه والاعتبارات لأنها؛ غيرُ الذات، فكذلك الصفات عندنا. والوجوه عندهم ككونه: واجب الوجود، وكونه جوهراً، وكونه وجوداً مطلَقاً، وكونه عقْلاً، وكونه واحِداً، وكونه غير مغلوب، ولا يتكثر، إلى غير ذلك.

قلت: والجواب الأول عندي أولى وأقوى: وهو أنا لم نقتصر على مجرّد الكثرة، بل قلنا: «كل حَجْم متكثِّر متغيِّر ذي أجزاء»، والذات والصفات ليسا كذلك، فلا يدلان على الجواز، وبالله التوفيق.

---

(١) قال الشريف في الشرح الصغير على الإرشاد: الحق الذي ندين به وعليه جلة العلماء أن ما وجب لله من الصفات لا يحصيه عدد ولا يحيط به عدٌّ ولا تبلغه العبارات ولا يضبط بالإشارات ولا يحيط به مخلوق؛ وقد قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلۡمًا﴾ [طه: ١١٠]. وقد صحّ عنه ﷺ أنه كان يقول في سجوده: «**لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك**» وروي عنه أيضاً في حديث الشفاعة أنه ﷺ قال: «**وأخر ساجداً بين يدي ربي فيلهمني محامد لا أقدر عليها إلا أن يلهمنيها الله** ﷻ». وروي عنه ﷺ أنه كان يقول: «**اللهم إني عبدك وابن عبدك وابن أمتك ناصيتي بيدك ماض في حكمك عدل في قضاؤك أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحداً من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك**» الحديث. ولا يُظَنّ أن الذي يلهمه سبحانه لنبيه ﷺ مجرد ألفاظ من غير زيادة معلومات، ولا أن قوله ﷺ: «**لا أحصي عليك ثناء**» بألفاظ لا مدلول لها، وقد أوتي؟ جوامع الكلم، بل ذلك صريح في نفي النهاية عما وجب له سبحانه، ومحمد رسول الله؟ أعلم خلقه به.

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:05:10 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

قال رَحِمَهُ اللهُ: «**وَقَوْلُهُم: إِنَّ العَالَمَ لَا يَنْحَصِرُ فِي الأَجْرامِ وَالقَائِمِ بِهَا، فَهَذِهِ مَسْأَلَةٌ اضْطَرَبَ فِيهَا العُقَلَاءُ، وَاسْتَجْرَأَ كُلُّ فَرِيقٍ عَلَى دَعْوَى الحَصْرِ فِي أَجْنَاسٍ مُعَيَّنَةٍ، مِنْ غَيْرِ تَرْتِيبٍ، وَلَا قِسْمَةٍ دَائِرَةٍ بَيْنَ نَفْيٍ وَإِثْبَاتٍ.**

فَزَادَتِ الفَلَاسِفَةُ عَلَى المُتَكَلِّمِينَ بِمَوْجُودَاتٍ ادَّعَوْا حَصْرَهَا، وَنَفَاهَا المُتَكَلِّمُونَ.

وَالكُلُّ فِي خَبْطٍ؛ فَإِنَّ المَسْأَلَةَ مِنْ مَوَاقِفِ العُقُولِ، فَإِنَّهُ لَمْ تَقُمْ قِسْمَةٌ حَاصِرَةٌ عَلَى نَفْيِ زَائِدٍ، وَلَمْ يُوجَدْ فِيمَا عَلِمْنَاهُ دَلِيلٌ عَلَى مَا لَمْ نَعْلَمْهُ، إِلَّا مَا تَوَقَّفَ وُجُودُهُ عَلَى اخْتِرَاعِهِ، وَهُوَ الفَاعِلُ الصَّانِعُ تَعَالَى وَتَقَدَّسَ، فَكَانَتِ المَسْأَلَةُ مِنْ مَوَاقِفِ العُقُولِ».

يعني مسألة انحصار العالَم في الجواهر والأعراض وعدم انحصاره، وأحال إبطال مذهب الفلاسفة على غير هذا الكتاب[1].

قلت: وما ذكره الشيخ رَحِمَهُ اللهُ من أن المسألة من مواقف العقول[2] واعتمد في ذلك على إبطال أدلة الفريقين، أعني الفلاسفة والمتكلمين[3]، فأما إبطال أدلة الفلاسفة فلا خفاء به، وسأذكر أقوى أدلتهم وأبيّن فسادها، وأمّا ما ذكر من إبطال أدلة المتكلمين فسأذكر ما ذكره من ذلك، وأتعرض لبطلانه، وأنتصر للمتكلمين إن شاء الله تعالى.

فأقول وبالله التوفيق: اعلم أوّلاً، أنّ الكلام في هذه المسألة لا يقدح في شيء من العقيدة، فإنّا إذا أقمنا الدليل على حدوث حادِثٍ مَّا من العالَم، وثبت أن له محدِثاً، وأنه فاعِلٌ مختارٌ، فلا مبالاة بعد ذلك من ادعاء[4] أمر

---

(١) وقد أبطل الإمام المقترح مذهب الفلاسفة وانتصر للمتكلمين في شرحه على العقيدة البرهانية ص٤٨ ـ ٥٢، وكل ما ذكره الشريف هنا في الرد على الفلاسفة هو من كلام شيخه الإمام المقترح في الكتاب المشار إليه.

(٢) صرح الإمام المقترح بالتوقف في شرح الإرشاد أيضاً ص٦٦.

(٣) راجع شرح الإرشاد للمقترح ص٥٧ وما بعدها.

(٤) في (غ) و(ف): إثبات. والمثبت من (ت).

خارج عن الجواهر والقائم بها[1]، فكيف وما ذكره الخصم من الهيولى أو غيرها مبنيٌّ على العِلَّة والمعلول؟! وبعد بطلان الإيجاب الذاتي والاقتضاء الطبيعي لم يَبْقَ لهذا المذهب أصل.

فمما حكى صاحب الكتاب رحمه الله من أدلة المتكلمين وتعرَّض لبطلانه أن قال: «استدل المتكلمون على الحصر بأن قالوا: كل موجود لا يخلو إمّا أن يكون متحيزّاً أوْ لا، وما ليس بمتحيز إمّا أن يقوم بمتحيز أوْ لا، فالمتحيِّزُ هو الجوهر، والقائم به هو الصفة، وما ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز هو الله تعالى»[2].

فأجاب صاحب الكتاب عن هذا بأن قال: «هذا الحصر صحيح، إلا أن قولكم: «ما ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز هو الله تعالى» باطل؛ فما المانع من موجود قديمٍ غير متحيِّزٍ ولا قائمٍ بمتحيِّزٍ، ليس بإله؟! فإنّ صفات الباري تعالى قديمة وليست متحيزة، ولا قائمةً بمتحيز، وليست بإلهٍ.

قلتُ: هذا ليس بشيء؛ فإن ذكر الإله يشتمل على الذات والصفات.

أو ما المانع من موجود حادث غير متحيِّزٍ ولا قائم بمتحيِّز، فيبطل الحصر؟!»[3]

قلت: يمكن أن يجاب عن هذين السؤالين فلا يبطل الحصر؛ أمّا الأول، فيمكن أن يجاب عنه بأن يقال: ادعاءُ موجودٍ قديمٍ سوى الله تعالى وصفات ذاته، لا متحيِّزٍ، ولا قائمٍ بمتحيِّز، ليس بإلهٍ، لا يخلو: إمّا أن يكون قديماً باعتبار كونه مقتضِياً، أوْ لا، فإن كان قديماً باعتبار كونه مقتضياً فلا يخلو إمّا أن يكون باعتبار كونه فاعلاً مختاراً أوْ لا، فإن كان باعتبار كونه فاعلاً مختاراً فهو باطل بدليل الوَحدانية، وإن كان مقتضِياً باعتبار كونه علَّةً أو مَعلولاً على ما صار إليه الفلاسفة، فبعد بطلان الإيجاب الذاتي وإثبات الفاعل

---

(١) في (ت): والأعراض.

(٢) هذا الكلام عين ألفاظ الإمام المقترح في شرح العقيدة البرهانية ص٤٩.

(٣) هذا كلام الإمام المقترح في شرح العقيدة البرهانية ص٤٩.

المختار ـ على ما سنقرره في موضعه إن شاء الله ـ لم يبق لهذا المذهب أصل.

وادعاء قديم ليس بمقتض ولا مقتضًى باطلٌ بدليل السمع القاطع: وهو الإجماع، وقد قال ﷺ: «**كَانَ**[١] **اللهُ، وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ**»[٢].

وأمّا السؤال الثاني، فيمكن أن يجاب عنه بأن هذا الحادث إما أن يتناهى أوْ لا، لا جائز أن لا يتناهى؛ ضرورة استحالة دخول حادث في الوجود غير متناهٍ، ولأن كل حادث من العالَم، وقد قام الدليل على انحصاره في نفسه وتناهيه.

لا يقال: إنما قام الدليل على انحصاره وتناهيه بناءً على أنه جواهر وأعراض، إذ كل موجود على هذا الوجه يُدرَك تناهي جزئِه حسّاً فيُعلَم تناهي كلِّه ضرورةَ أنّ المركب من المتناهي متناهٍ، فهذا احتجاج بالمذهب، ومصادرة على محل النزاع، والخصم إنما قدّر حادثاً ليس بجوهرٍ ولا عرَضٍ.

لأنا نقول: بل لتناهي الحادث[٣] دليل آخر، وهو بداية اختراعه، وفراغ القدرة منه، ومعقولية ما له بداية وفراغ تلازِمُه النهاية قطعاً، ومعقولية ما لا يتناهى تلازِمُه نَفْيُ البداية والفراغ، فالجَمْعُ بين البداية ونَفْيِ النهاية جَمعٌ بين نَفيٍ وإثباتٍ، فادعاءُ حادِثٍ لا يتناهى ـ على هذا التقدير ـ متناقِضٌ[٤].

---

(١) قال الشيخ العيني: المراد بـ«كَانَ» في الأول: الأزلية، وفي الثاني: الحدوث بعد العدم. عمدة القاري في شرح صحيح البخاري ١٥/ ١٥٠.

(٢) صحيح البخاري ـ كتاب بدء الخلق ـ باب ما جاء في قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ﴾ [الروم: ٢٧] وهذا القسم من الحديث النبوي نص جلي في حدوث ما سوى الله تعالى، وقوله ﷺ في ثناياه: «**وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ**» يتضمن الدلالة العقلية على حدوث العرش والماء، أما الأول فلكونه محدوداً بالماء، وكل محدود محدَث، وأيضاً فقد ذكر العرش في القرآن العظيم بصفات المحدثات منها كونه محاطاً به وكونه محمولاً وغير ذلك، وأما الثاني فلنفس السبب، إضافة لما في حمله للعرش من الدلالة على كونه مسخراً ومذللاً، وهي أمارات الحدوث.

(٣) في (غ) و(ف): العالَم. والمثبت من (ت).

(٤) هذا الدليل قرره الإمام المقترح، وذكره الشريف زكريا في شرحه الصغير على =

وإذا ثبت كونه متناهياً، فلا بُدَّ أن يكون في جهةٍ من العالَم، وكل ذي جهةٍ قائم بنفسه لا يخلو: إما أن يكون قارّاً بتلك الجهة، أو مُنتَقِلاً عنها؛ فإن كان قارّاً بها فهو ساكِن، وإن كان منتقلاً عنها فهو متحرِّك، وهذه صفات الجواهر، فدَلَّ ذلك على انحصار العالَم في المتحيِّز والقائم بالمتحيِّز»[1].

وعلى كل حال، فادعاء حادث لا يتناهى ـ على هذا التقدير ـ متناقِضٌ على ما قررناه، وهذا كاف في دليل الحصر[2]، والله الموفق للصواب.

أمّا إبطال مذهب الفلاسفة في ادعاء زائد في العالَم، لا متحيِّزٍ، ولا

= الإرشاد، وزاده بياناً فقال: «قد قام الدليل على أن ما سوى الباري تعالى ممكن الوجود، والقول بإثبات موجود ممكن لا متحيز ولا قائم بمتحيز يؤدي إلى الجمع بين النفي والإثبات، وذلك محال، وكل ما يؤدي إلى المحال فهو محال. بيانه هو أن كل ممكن إما أن يكون باعتبار كونه قديماً أو لا، فإن الفلاسفة لا يتناقض عندهم الإمكان مع القدم، فإنهم يقولون العالم ممكن باعتبار ذاته، قديم باعتبار موجبه. وبعد بطلان الإيجاب الذاتي وإثبات الفاعل المختار لم يبق لهذا المذهب أصل. وإذا بطل الإمكان بهذا الاعتبار لم يبق إلا أنه ممكن بالاعتبار الثاني وهو أنه حادث، والإمكان بهذا الاعتبار مع تقدير عدم التحيز والقيام بالمتحيز باطل ضرورة أن كل ممكن بهذا الاعتبار له بداية، وكل ما له بداية تلازمه النهاية، وما ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز يلازمه عدم النهاية، فادعاء ممكن حادث لا متحيز ولا قائم بمتحيز جمع بين ثبوت النهاية وعدم النهاية، وهو جمع بين النفي والإثبات، وذلك معلوم بطلانه بأول نظر في العقل».

(١) كل هذا فهو جواب الإمام المقترح كما أشرت في شرح العقيدة البرهانية ص٤٩ ـ ٥٢.

(٢) ذكر الشريف زكريا في شرحه الصغير على الإرشاد دليلاً آخر للمتكلمين في حصر العالم في المتحيز والقائم بالمتحيز، فقال: «قام الدليل على أن ما عدى الباري تعالى ممكن الوجود، وما ذكرتموه من ادعاء موجود غير الله ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز يؤدي إلى إبطال إمكان ما علمنا إمكانه، وذلك باطل، وبيانه هو أنه إذا انحسمت جهات الإمكان التي هي التحيز والتغير والتكثر فلا يعقل إمكان، وذلك يؤدي إلى إبطال إمكان ما علمناه ممكنا، وهو محال». اهـ. ثم قوى الشريف هذا الدليل فقال: من جهات الإمكان: التخصيصُ، وإليه يشار بالتغير، إذ كل ممكن حادث لا بد وأن يكون مخصَّصاً، ومعلوم أن كل مخصَّص له بدايةٌ وغاية، وأن كل ما لا يتحيز ولا يقوم بمتحيز لا يتناهى، وأن كل ما لا يتناهى لا تكون له بداية وغاية، وإلا لزم الجمع بين النهاية وعدم النهاية.اهـ.

قائِم بمتحيِّزٍ، فقد قال صاحب الكتاب: ما ادعيتموه غيبٌ عنا، وهو إما ان يُعلَمَ من نحو ذاته، أو نستدل بما علمناه على ما لم نعلم، والعلم به من نحو ذاته محالٌ؛ لأنه غَيْبٌ عنا، والاستدلال بما علمناه على ما لم نعلم إنما يكون إذا كان ما علمناه متوقِّفاً على ما لم نعلم، وليس ذلك إلا الفاعل المختار لهذا العالَم، وما ادعيتموه ليس بفاعِلٍ اتفاقاً، فلا دليل يدُلُّ على نَفْيِه ولا على إثباته.

قلت: استدل الفلاسفة على إثبات زائد في العالَم، لا متحيز، ولا قائم بمتحيز، بأن قالوا: قد ثبت قيام العلم بمحل، وأن العلم لا ينقسم، فمحله لا يخلو إما أن يكون متحيِّزاً أوْ لا، لا جائز أن يكون متحيِّزاً؛ وإلا لزم انقسامُ العلم لانقسام محلِّه، ضرورة أن كل متحيِّزٍ منقسم[1]، وانقسام العلم محال[2].

قلنا: الجواب عن هذا من أوجه:

أحدها: أن هذا مبنيٌّ على أصلهم الفاسد[3] من أن كل متحيِّزٍ قابل للقسمة، وهو استدلال بالمذهب، وهو محل النزاع. فما الدليل على ذلك؟!

الثاني: هو أنا إذا أثبتنا الجوهر الفرد، وهو المتحيز الذي لا ينقسم، فيقوم ما لا ينقسم بما لا ينقسم، فيبطل هذا الاستدلال، وقد أشرنا إلى إثبات الجوهر الفرد، ونبهنا عليه عند كلامنا مع الفلاسفة و«النظّام» في أن في الجسم أجزاء متناهية؛ إذ لا معنى للجوهر الفرد إلا انتهاء الجسم إلى جُزْءٍ لا يتجزأ.

الثالث: أنّا على تقدير تسليم أن كل متحيز منقسم جدلاً، فلا يلزم منه

---

(١) أورد الشريف ردودا أطول على الفلاسفة في شرحه على الإرشاد، وقال هنا تحديداً مخاطباً الفلاسفة: قولكم: «كل متحيز منقسم» باطل؛ لأن سياق كلامكم أن في الجسم المنقطع الأطراف أجزاء لا تتناهى بالقوة ضرورة أن كل جسم عندكم لا يتناهى بالقوة، وهو محال؛ لأنه يؤدي إلى حصر ما لا يتناهى بين حاصرين، وهو محال.

(٢) ذكر الإمام المقترح هذه الشبهة المعتمدة عند الفلاسفة في شرح الإرشاد ص٦٠.

(٣) وهو إنكار الجوهر الفرد.

انقسام ما قام به، بل نقول: إذا انقسم المحل بطل الحالُّ، كما نقول: إذا انقسم الجسم بطل التأليف من غير أن ينقسم، على القول بأنّ التأليف معنًى.

الرابع: أنه يلزم على ما ذكره من أن كل متحيِّزٍ قابل للقسمة إبطالُ أصلهم في أنّ الجسم واحد من حيث الفعل، فامتنع انقسام العلم لعدم انقسام الواحد، وإلا لزم منه بطلان أصلهم في القول بالوحدة في الجسم. مع ما فيه من وقوع القسمة في غير منقسم. فبطلت شُبهَتُهم من كلِّ وجه.

ثم تعرّض صاحب الكتاب رَحِمَهُ اللَّهُ للجواب عن السؤال الثاني، وهو قول الخصم: «إن الوسط في هذا الدليل» إلى آخره، يعني في قولنا: «العالَمُ جائِزُ الوجود، وكل جائز الوجود فله سبَبٌ موجود»، فالجائز هو الوسط بين المقدمتين.

وحاصل السؤال: إنّ قولكم: الجائز يفتقر إلى سبب، ينتقض عليكم بالجوهر بعد وجوده، فإنه جائز، ومع ذلك لا يفتقر في جواز وجوده إلى سبب؛ وإلا لزم تحصيل الحاصل، وإنه محال.

قلت: والجواب عن هذا عندي من وجهين: أحدهما: ما نذكره الآن، وهو أن نقول: المعلوم قطعاً[1] الثابت يقيناً[2] لا يُنقَض ولا يُعارَض، فإنّ دلالة الجائز على المقتضي معلومة ضرورةً.

فإن قيل: فما وجه حلّ هذه الشبهة؟

قلنا: لا يلزمنا ذلك إلا بطريق التبرع، وقد أجاب صاحب الكتاب عن ذلك، وهو الجواب الثاني، وهو أن قال رَحِمَهُ اللَّهُ:

«**وَأَمَّا السُّؤَالُ الثَّانِي، فَإِنَّ الوُجُودَ لَا بُدَّ فِي ابْتِدَاءِ وُجُودِهِ مِنْ سَبَبٍ، فَإِذَا حَصَلَ اسْتَغْنَى عَنْ إِفَادَةِ الوُجُودِ فِي الزَّمَنِ الثَّانِي وَإِنْ كَانَ مُحْتَاجاً إِلَى شَرْطِ بَقَائِهِ؛ إِذ العَقْلُ قَدْ قَضَى بِأَنَّ مَا لَيْسَ لَهُ الوُجُودُ مِنْ ذَاتِهِ ـ بِمَعْنَى أَنَّهُ لَا تَتَرَجَّحُ نِسْبَةُ الوُجُودِ لِذَاتِهِ عَلَى نِسْبَتِهَا إِلَى العَدَمِ ـ فَهُوَ مُسْتَفَادٌ، وَبَعْدَ أَن اسْتُفِيدَ أَوّلاً لَا يُسْتَفَادُ ثَانِياً**» إلى آخره.

---

(١) في (ت): عقلاً.

(٢) في (ف): ضرورة.

وحاصل الجواب أنّ الجوهر بعد وجوده لا يفتقر في وجوده إلى سبَبٍ؛ لِمَا فيه من امتناع تحصيل الحاصل كما ذكرتموه، ولا يخرجه ذلك عن كونه جائِزَ الوجود، وأَنّ الجائز لا يفتقر إلى مقتض، بل هو محتاج إلى مُقتَضٍ في دوام شرط بقاء وجوده، وهو العرَضُ، فيظهر أثَرُ الفاعل في شرط بقاءه في كل زَمَنٍ؛ ضرورة أنّ العرَض لا يبقى زمانين.

وأضرَبَ عن جواب قولهم في أثناء السؤال: «إن كان مطلق الجواز فيفتقر العدَمُ إلى مقتضٍ؛ ضرورة أن كل ما كان جائز الوجود يجب أن يكون جائز العدم، فيفتقر العدَمُ إلى مقتضٍ»، وإنما أضرَبَ عن هذا؛ لأنه قيَّدَ دليله بجواز الوجود.

ثم قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «**وَهَذَا المَقَامُ لَا يُنَازِعُ فِيهِ الخَصْمُ**».

يعني: في كون العالَم جائز الوجود، وأنّ الجائز يفتقر إلى مُقتَضٍ.

قال: «**وَإِنَّمَا يُنَازِعُ فِي أَنَّ المُقْتَضِي مُقْتَضٍ بِالذَّاتِ، أَوْ مُوجِدٌ بِالاخْتِرَاعِ**»[1].

قال: «**وَسَيَأْتِي ذَلِكَ إِنْ شَاءَ اللهُ.**

وَيَلْزَمُ مِنَ هَذِهِ الطَّرِيقَةِ حَدُوثُ العَالَمِ».

يعني بالطريقة: الكلام في تحقيق الموجب بالذاتِ أو الموجِد بالاختراع، فيثبت الموجِدُ بالاختراع، ويلزم منه حدوثُ العالَم.

هذا تمام الكلام على المسلك الأول في إثبات وجود الإله وحدوث العالَم بطريق الجواز.

ثم تعرّض للمسلك الثاني في ذلك بطريق الحدوث، فقال رَحِمَهُ اللَّهُ:

«**المَسْلَكُ الثَّانِي: وَهُوَ أَن نَقُولُ: كُلُّ حَادِثٍ لَهُ سَبَبٌ، وَالعَالَمُ حَادِثٌ**[2]، **فَلَهُ سَبَبٌ**».

---

(١) في النص المحقق: بالاختيار.

(٢) حدوثُ العالَـم أصلٌ قرَّره القرآن العظيم أتم تقرير، فقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [يونس: ٤] قال الإمام الطبري في جامع البيان: إن ربكم **يبدأ إنشاء الخلق وإحداثه وإيجادَه**. ١٢/ ١١٥. =

قلت: هذا المسلك مركَّبٌ من مقدمتين، وترتيبُهما في اللفظ على صناعة المقدّمات أن نقول: العالَمُ حادِثٌ، وكل حادِثٍ له سَبَبٌ. فإذا حذفت المتكرِّر بقي: العالَمُ له سبَبٌ. وهو المقصود، وهو النتيجة.

ثم تعرّض لتقرير المقدمتين فقال:

«تَقْرِيرُ الأُولى».

يريد قوله: «كُلُّ حَادِثٍ لَهُ سَبَبٌ».

«أنّ طَرَيَانَ الوُجُودِ الجَائِزِ بَدَلاً مِنَ العَدَمِ المُجَوَّزِ يَسْتَدْعِي مُقْتَضِياً بِالضَّرُورَةِ».

قلت: وهذا صحيحٌ، فإنّ طريان الجائز بعد صحة جوازه يقتضي[1] مقتضياً غيرَه ضرورةً؛ إذ ليس له الوجودُ من ذاته[2].

ثم قال: **«وَلَا يَلْزَمُ عَلَيْهِ العَدَمُ السَّابِقُ عَلَى الوُجُودِ؛ إِذْ لَيْسَ بِطَارِئٍ، وَالوُجُودُ فِي الزَّمَنِ الثَّانِي كَذَلِكَ»**.

قلت: وهذا أيضاً كلام ظاهر، وهو احترازٌ من قائل يقول: العدَمُ السابق جائِزٌ، وكذلك الوجودُ بعد وجودِه في الزمن الثاني جائِزٌ، فيفتقر[3] إلى مُقتَضٍ، وليس كذلك. يريد: ليس بطارئ.

= وقال تعالى: قل هل من شركائكم من يبدأ الخلق ثم يعيده قل الله يبدأ الخلق ثم يعيده ﴿قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ قُلِ ٱللَّهُ يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [يونس: ٣٤]. قال الإمام الطبري: يقول: **من يُنشِئ خلقَ شيء من غير أصل، فيُحدِث خَلْقَهُ ابتداءً**. ١٢/ ١٧٨.

وقال تعالى: ﴿أَمَّن يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [النمل: ٦٤]. قال الإمام الطبري: الذي يبدأ الخلق ثم يعيده **فينشئه من غير أصل ويبتدعه** ثم يُفنِيه إذا شاءَ. ١٨/ ١٠٤.

وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ﴾ [الروم: ١١]. قال الإمام الطبري: اللهُ تعالى يبدأ إنشاء جميع الخلق منفرِداً بإنشائه من غير شريك وبلا ظهير، **فيُحدِثه من غيرِ شيءٍ**، بل بقدرته ﷻ ١٨/ ٤٦٧.

وقال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ﴾ [الروم: ٢٧] قال الإمام الطبري: الذي له هذه الصفات تبارك وتعالى هو الذي يبدأ الخلق من غير أصل، فينشئه ويوجده بعد أن لم يكن شيئاً. ١٨/ ٤٨٥.

(١) في (ف): يستدعي.

(٢) في (ف): من معقوليته.

(٣) أي: العدم السابق.

فأجاب بأن قال: كلامي مقيَّدٌ بطريان الوجود، والعدم السابق ليس بطارئ. وكذلك الوجود بعد وجوده في الزمان الثاني، يعني: ليس بطارئ. وهذا جواب صحيح؛ لأنه قيّد كلامه بطريان الوجود.

ثم تعرّض لتقرير المقدمة الثانية، وهي قوله: «والعالَم حادِث»، فقال:

«تَقْرِيرُ حَدَثِ العَالَمِ أَنْ نَقُولَ: كُلُّ مَوْجُودٍ لَازَمَ وُجُودَهُ الحَوَادِثُ فَهُوَ حَادِثٌ، وَالعَالَمُ قَدْ لَازَمَ أَجْرَامَهُ وُجُودُ الحَوَادِثِ، فَهِيَ حَادِثَةٌ».

قلت: وترتيب هاتين المقدمتين أيضاً في اللفظ، وتلخيصهما على صناعة المقدمات أن نقول: العالَم ملازِمٌ للحوادِث، وكلُّ ملازِم للحوادِث حادِثٌ. فإذا أسقطت المتكرِّر بقي: العالَمُ حادِثٌ. وهو المقصود.

ثم تعرّض لتقرير المقدمات، فقال:

«أَمَّا مُلَازَمَةُ أَجْرَامِ العَالَمِ الحَوَادِثَ فَوَاضِحٌ، فَإِنَّهَا مُلَازِمَةٌ لِوُجُودِ حَرَكَةٍ وَسُكُونٍ، وَمَا لَازَمَهُ الحَرَكَةُ وَالسُّكُونُ فَقَدْ لَازَمَهُ الحَوَادِثُ.

بَيَانُهُ: أَنَّهُمَا حَادِثَانِ، وَمَا لَازَمَهُمَا فَقَدَ لَازَمَ الحَوَادِثَ.

بَيَانُ حُدُوثِهِمَا: أَنَّهُمَا طَارِئَانِ عَلَى الجَوْهَرِ، فَلَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ تَكُونَ حَالَةَ طَرَيَانِهِمَا عَلَيْهِ هِيَ: حَالَةَ ابْتِدَاءِ وُجُودِهِمَا، أَمْ لَا:

ـ **فَالأَوَّلُ هُوَ المَطْلُوبُ»**؛ إذ لا معنى للحادث إلا: ما لم يَكُنْ، ثم كان.

ـ **وَالثَّانِي إِنْ قِيلَ بِهِ، فَلَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ تَكُونَ قَائِمَةً بِنَفْسِهَا قَبْلَ مُشَاهَدَةِ طَرَيَانِهَا، وَإِمَّا أَنْ تَكُونَ قَائِمَةً بِغَيْرِهَا:**

وَمِنَ المُحَالِ قِيَامُ الحَرَكَةِ بِنَفْسِهَا؛ فَإِنَّ الحَرَكَةَ لَوِ اسْتَغْنَتْ عَنِ المَحَلِّ لَمَا افْتَقَرَتْ إِلَيْهِ؛ لأَنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ افْتِقَارُهَا لِمَعْنًى أَوْجَبَ لَهَا الحَاجَةَ إِلَيْهِ، وَذَلِكَ مُحَالٌ؛ إِذْ ذَلِكَ المَعْنَى لَمْ يَكُنْ قَائِماً بِهَا، وَخُلُوُّهَا عَنْهُ يَسْتَدْعِي قِيَامَ ضِدِّهِ بِهَا، وَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ قِيَامُهُ بِهَا لِمَعْنًى، وَيَتَسَلْسَلُ.

وَإِنْ كَانَتْ قَائِمَةً بِغَيْرِهَا، فَلَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يَكُونَ هَذَا المَحَلّ، أَوْ غَيْره، فَإِنْ كَانَ غَيْره فَقِيَامُهَا بِهَذَا مِنْ غَيْرِ انْتِقَالٍ مِنَ الجَوْهَرِ الَّذِي كَانَتْ قَائِمَةً بِهِ لَا

يَصِحُّ فِي العَقْلِ. وَانْتِقَالُهَا مُحَالٌ؛ إِذْ قِيَامُ الانْتِقَالِ بِمَا لَا يَتَحَيَّزُ مُمْتَنِعٌ فِي العَقْلِ؛ إِذِ النُّقْلَةُ: تَفْرِيغُ حَيِّزٍ وَإِشْغَالُ آخَرَ، وَهُوَ مُحَالٌ عَلَى مَا لَا يَتَحَيَّزُ، كَمَا لَا يَخْفَى».

قلتُ: وهذا كله كلام ظاهر لا يحتاج إلى زيادة بيان. إلى قوله:

«فإِنْ أُرِيدَ بِالِانْتِقَالِ: تَبَدُّلُ المَحَلِّ مَعَ بَقَاءِ العَرَضِ».

فمعنى قوله: «تبدل المحل» أنها تشغل هذا المحل وتشغل هذا، ويكون حال تفريغها الأول حالَ إشغالها الثاني.

«فَيُقَالُ: تَبَدُّلُ المَحَلِّ عَلَيْهِ جَائِزٌ، فَتَفْتَقِرُ إِلَى مُقْتَضٍ فِي إِشْغالِهَا لِلجَوْهَرِ الثَّانِي وَالأَوَّلِ».

قلتُ: معناه أنّ إشغالها للجوهر الأول إمّا أن يكون لنَفْسِها، أو لزائد: باطل أن يكون لنفسها؛ إذ لو كان كذلك لَمَا زالت شاغلةً له؛ لأن صفة النفس لا تتبدل، وقد رأيناها شاغلةً للثاني، فشغلها إذاً للأول والثاني جائزٌ، والجائِزُ يستَدْعِي مقتضِياً، فيلزم أن يكون لها مقتضيان: مقتضٍ لإشغالها الجوهر الأول، ومقتضٍ آخر لإشغالها الجوهر الثاني؛ ضرورة استحالة قيام معنى واحد بمحلين[1] **«فَيَلْزَمُ تَعَاقُبُ المَعَانِي عَلَى الحَرَكَاتِ، وَيَكُونُ الكَلَامُ فِي حَدَثِ المَعَانِي كَالكَلَامِ فِي حَدَثِ الحَرَكَاتِ»** بأن يقال: المعاني الطارئة على الحركات دلّ طروُّهَا على حدوثها؛ لأنه لا يخلو: إمّا أن تكون حال طريانها على الحركات هو حالُ ابتداء وجودها، أمْ لا، ويعود إلى القسمة التي قسمت في الحركات.

قلت: مع ما في ذلك من قيام المعنى بالمعنى، ومع ما في المسألة من بقاء الأعراض في قول القائل: «تبدَّلَ المحلُّ مع بقاءِ العرَض».

ثم تعرّض رَحِمَهُ اللهُ لإبطال القسم الثاني الذي قسّم على الخصم في مَنْعِه طريان الحركة على المحل، بأن قال الخصمُ: «ما طرَأَتْ، بل كانت في هذا المحل» وهو ادعاء الكمون والظهور، فقال رَحِمَهُ اللهُ جواباً عن ذلك:

---

(١) في (ت): بجوهرين.

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:05:13 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

«وَإِنْ كَانَتْ قَائِمَةً بِالمَحَلِّ المُشَاهَدِ فِيهِ طَرَيَانُهَا عَلَيْهِ، فَهُوَ مُحَالٌ أيضاً؛ إِذْ يَلْزَمُ مِنْهُ وُجُودُ انْتِقَالٍ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْتَقِلَ بِهِ الجَوْهَرُ، وَهُوَ مُحَالٌ؛ إذ الحَرَكَةُ عَيْنُ كَوْنِهِ مُنْتَقِلاً إِنْ رَأَيْنَا القَوْلَ بِنَفْيِ الأَحْوَالِ، وَإِنْ أَثْبَتْنَاهَا فَالعِلَّةُ العَقْلِيَّةُ تَقْتَضِي حُكْمَهَا لِنَفْسِهَا، وَزَوَالُ صِفَةِ نَفْسِ الشَّيْءِ عَنْهُ مُحَالٌ؛ إِذْ يَلْزَمُ مِنْهُ افْتِقَارُهَا إِلَى مَعْنًى يُوجِبُهَا لَهَا؛ ضَرُورَةَ القَوْلِ بِجَوَازِهَا.

فَتَعَيَّنَ أَنْ تَكُونَ حَالَةَ وُجُودِهَا هِيَ حَالَةُ مُشَاهَدَتِنَا لِطَرَيَانِهَا؛ لِلُزُومِ انْحِصَارِ القِسْمَةِ الدَّائِرَةِ بَيْنَ النَّفْيِ وَالإِثْبَاتِ، وَمَا لَازَمَهُ وُجُودُ الحَوَادِثِ لَا يَسْبِقُهَا؛ ضَرُورَةِ التَّلَازُمِ، فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ حَادِثاً».

قلت: وهذا أيضاً واضح لا يحتاج إلى زيادة.

قلتُ: ومن الطرق القاطعة أيضاً في[1] إبطال ما ذكروه من قيام الحركة بنفسها، أو انتقالها، أو كمونها: قيامُ الدليل على استحالة بقائها، فإنه إذا قام الدليل على استحالة بقاء الأعراض امتنعت تلك الأمور كلها؛ إذ لا بد فيها من البقاء. وهذا طريق قاطِعٌ مختصَر[2].

وأيضاً فالحركة عند الخصم قديمةٌ، والقديمُ لا يتغيَّرُ، ولا ينتقل من محل إلى محلّ، فلا يجوز عليه كمونٌ ولا ظهورٌ ولا عدَمٌ.

ثم تعرَّض رَحِمَهُ اللَّهُ لإيراد الأسئلة على الدليل، فأورد سؤالين:

أحدهما: على ادعاء ملازمة العالَم للحوادث.

والثاني: على ادعاء أن ما لازم الحوادث يكون حادِثاً.

أما السؤال الأول، فقال: «**فَإِنْ قِيلَ: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ العَالَمَ يُلَازِمُ الحَوَادِثَ. وَمَا ذَكَرْتُمُوهُ مِنْ مُلَازَمَةِ وُجُودِ الحَرَكَةِ وَالسُّكُونِ فَنَقُولُ: إِنْ ثَبَتَ لَكُمْ أَنَّ الحَرَكَةَ وَالسُّكُونَ مَعْنَيَانِ اسْتَقَامَ لَكُمُ الكَلَامُ، وَلَكِنْ بِمَ تُنْكِرُونَ عَلَى مَنْ يَزْعُمُ أَنَّ السُّكُونَ رَاجِعٌ إِلَى عَدَمِ الحَرَكَةِ؟!**

---

(١) في (ف): ومن الدليل أيضاً على.

(٢) وهو طريق الإمام أبي العز المقترح في شرح البرهانية ص٦٦.

وَعِنْدَ هَذَا يَتَلَاشَى قَوْلُ أَصْحَابِكُمْ: إِنَّ التَّفْرِقَةَ بَيْنَ الحَرَكَةِ وَالسُّكُونِ عَقْلاً تَدُلُّ عَلَى اخْتِصَاصِ كُلِّ حَالَةٍ بِمَعْنًى؛ إِذ التَّفْرِقَةُ بَيْنَ الحَالَتَيْنِ تَارَةً تَكُونُ لِاخْتِصَاصِ كُلِّ حَالَةٍ بِمَعْنًى، وَتَارَةً تَكُونُ لِاخْتِصَاصِ إِحْدَى الحَالَتَيْنِ بِمَعْنًى وَسَلْبِهِ عَنِ الأُخْرَى». الكلام إلى آخره.

وحاصل هذا السؤال أن قالوا: أنتم بنَيْتُم أصْلَكُم في الحدوث على ملازمَةِ الحركة والسكون وتعاقُبِهما على المحلِّ، فبِمَ تنكرون على من يزعم أن ليس هناك إلا الحركة تطرأ ثم تنعدم، والسكون راجع إلى عدَمِ الحركة، والعدمُ نَفْيٌ محض لا حقيقة له؟!

وإذا لم يكن إلا الحركة تطرأ على المحلِّ ثم تخلو عنه، فلا تدل على حدوثه؛ لأنها لم تلازِمْهُ، ولم يعقبها أمرٌ آخر إثباتيٌّ حادِثٌ حتى يكون المحل لا يخلو عن واحد منهما.

وهذا إنما يستقيم لكم إذا أثبتم أنّ الحركة والسكون معنيان إثباتيان، وأمّا إذا لم يثبت إلا الحركة وحدها تطرأ ثم يخلو المحل عنها فلا تدل على حدوث، وعِندها يَتلاشَى قَولُ أَصحَابِكُم. الكلام إلى آخره مبسوط في الأم.

وحاصله أنّا إذا قلنا أنّ السكون راجِعٌ إلى عدم الحركة، فيتلاشى قول أصحابكم في إثبات أنّ السكون معنًى؛ ضرورة وجود التفرقة بين الحالتين، يعني حالة الحركة، وحالة السكون، فيلزم منه ثبوت معنيين، فإنا نقول: التَّفرقةُ بين الحالتين تارةً تكون لاختصاص كل حالة بمعنًى، وتارة تكون لاختصاص إحدى الحالتين بمعنى وسَلْبه عن الأخرى، فبِمَ تنكرون على من يزعم أنّ التفرقة التي عقلتموها[1] راجعة إلى نَفْيٍ وإثباتٍ؟! فلا تدل التفرقة على وجود معنيين. هذا تقرير السؤال الأول.

وأمّا «**السُّؤَالُ الثَّانِي**» فقالوا: «**لَا نُسَلِّمُ أَنَّ مَا لَازَمَ الحَوَادِثَ يَكُونُ حَادِثاً، فَإِنَّ الحَوَادِثَ المُلَازِمَةَ لِحَدَثٍ مَا لَازَمَهَا هِيَ الَّتِي تَتَنَاهَى عَدَداً، وَهُوَ مَحَلٌّ**

(١) في (غ): عنيتموها.

النِّزَاعِ؛ فَإِنَّ الحَوَادِثَ عِنْدَنَا لَا أَوَّلَ لَهَا، وَإِذَا لَمْ تَتَنَاهَ عَدَداً فَمَا لَازَمَهَا يَكُونُ أَزَلِيّاً لَا مَحَالَةَ» الكلام إلى آخره.

قلت: تقرير السؤال أنّ الحوادث التي تدل على حدوث ما لازمها هي التي تتناهى عدداً، وإذا كانت لا تتناهَى عدداً فلا تدل على حدوث ما لازَمها؛ لأنه قد لازَم ما لا يتناهى: ما لا يتناهى، فليس أحدُ المتلازمين متناهياً حتى يُستَدل به على تناهي الآخر، ونحن من مذهبنا أنّ الحوادث لا تتناهى عدداً، فلا دليل لكم في الاستدلال على حدوث الجواهر بملازمتها الحوادث؛ ضرورة عدم التناهي في الأعداد، وإذا لم تتناهَ عدداً فمُلازمها يكون أزليّاً لا محالة.

ثم قالوا أيضاً بعد هذا:

«وَلَوْ فَرَضْنَا الكَلَامَ فِيمَا لَا يَزَالُ مُتَحَرِّكاً، كَالفَلَكِ مَثَلاً، فَلَمْ تَتَعَاقَبْ عَلَيْهِ الحَوَادِثُ، وَلَا يَتِمُّ المَرَامُ لَكُمْ حَتَّى تُحَقِّقُوا هَذِهِ المُقَدِّمَةَ» الكلام إلى آخره.

قلت: معناه أنكم معشر الأشعرية إنما شرعتم الدليل في جميع العالَم، واستدللتم بالتعاقُبِ والملازَمة على الحدوث، وذلك إنما يسوغ لكم فيما تتعاقب عليه الحركة والسكون، وأمّا جسم واحد لم يزل متحرِّكاً أبداً فلا تعاقُبَ فيه، فلا دليلَ لكم عليه.

«فَلَئِنْ قُلْتُمْ: إِنَّهَا حَرَكَاتٌ مُتَعَاقِبَةٌ، وَهِيَ حَادِثَةٌ، فَنَقُولُ: لَا نُسَلِّمُ تَنَاهِي العَدَد فِي الحَرَكَاتِ العُلْوِيَّةِ. نَعَمْ ذَلِكَ الَّذِي تَخَيَّلْتُمُوهُ عَدَداً يَؤُولُ إِلَى نِسْبَةِ الوَهْمِ إِلَى مَسَاحَةٍ مَخْصُوصَةٍ وَتَقْدِيرِ انْتِهَائِهَا بِهَا».

قلت: معنى هذا الكلام أن ما قدّرتموه من انتهاء الدورة أمْرٌ وهميٌّ، فإنكم تقدِّرُون ابتداءَ الحركة من موضعٍ معيَّن مثلاً، فإذا انتهت الدورةُ إلى ذلك الموضع حكمتم بانقضاءها، وذلك تقديرٌ وتحكُّم على أنّ الابتداء من ذلك الموضع المعيَّن، بل لم يزل الفَلَكُ متحرِّكاً.

ثم تعرّض رَحِمَهُ اللهُ للجواب عن السؤالين، فأجاب رَحِمَهُ اللهُ عن السؤال الأول، وهو ما أوردوه على ادعاء الملازمة من أنّ السكون راجع إلى نَفْيٍ ـ وهو عدم

الحركة[1] ـ بأن قال: «**شَغْلُ الجَوْهَرِ لِلحَيِّزِ الَّذِي هُوَ فِيهِ أَمْرٌ إِثْبَاتِيٌّ لَا مَحَالَةَ**» ولم يَزِد على هذا.

قلت: وتقريره أن نقول: شَغْلُ الجوهر للحيِّزِ الذي هو فيه أمرٌ إثباتيٌّ لا محالة، وبيانه هو أنّا نَعقِلُ الإشغالَ، مع الذهول عن عَدمِ الحركة، ولو كان الإشغالُ هو عدَمُ الحركة لما تُصُوِّرَ أن يُعقَل مع الذهول عن عدم الحركة؛ إذ الشيء لا يُعقَلُ مع الذهول عنه. وإذا صح أنّ ذلك الإشغال أمْرٌ إثباتيٌّ، وهو مغايِرٌ لعدم الحركة، فهو الذي نسمِّيه سكوناً.

قلتُ: ومن الجواب أيضاً عندي أن نقول لهم: إذا قلتم: إنه ليس هناك إلا الحركة، تطرأ وتنعدم، فهل عند عدمها تَعقُبها حركةٌ أخرى أوْ لا؟

ـ فإن كان الأول فقد حصل المقصود بملازمة الحركات.

ـ وإن كان الثاني، فهو محال؛ إذ يلزم منه معقولية الجوهر لا متحرِّكاً ولا ساكِناً، وذلك باطل بضرورة العقل.

فحاصل السؤال على هذا أنه وارِدٌ على مقدمة ضرورية، وذلك لا يَصِحُّ[2].

ومن الجواب أيضاً عندي أوّلاً قبل الخوض في تفاصيل الجواب أن نقول: السؤال فاسد بالوضع، وبيان فساده أنه يلزم منه أن لا تثبت حركةٌ، وقد ثبتت، فهو خُلْفٌ. بيانه أنهم إذا قالوا: إنّ الحركة تطرأ وتنعدم، فنقول: طريانها لنفسها، أوْ لأمرٍ زائد؟

ـ لا جائز أن يكون لنَفْسِها؛ وإلا لما عُدِمَت؛ إذ صفةُ النفس واجبة للنفس، والواجب لا يتبدل.

ـ فلم يبق إلا أن يكون طريانها لغيرها، وذلك الغيرُ لا بد أن يكون له اختصاص بها، أوْجَبَ ذلك لها لنفسه، أوْ لأمرٍ زائد، فيدور، أو يتسلسل.

---

(١) راجع هذا السؤال وجوابه للإمام الفخر الرازي في الأربعين ص٢٥ ـ ٢٦ والإمام سعيد العقباني في كتاب الوسيلة بذات الله وصفاته ص٤٩.

(٢) في (ف): لا ينتج.

مع ما فيه من قيام المعنى بالمعنى. فقد عاد السؤال فاسِداً، ولا جواب عن الفاسد.

ثم قال رَحِمَهُ اللهُ: «**وَرُبَّمَا عَكَسَ بَعْضُ المُحقِّقِينَ هَذِهِ الدَّعْوَى عَلَى الخَصْمِ**».

يعني بذلك أن يقول للخصم: بل ليس هناك إلا سكون، والحركة آيِلَةٌ إلى عدَمِ سكون. بيانه هو أنا نقول: «**الحَرَكَة**» عند الخصم «**اسْمٌ لِتَفْرِيغٍ وَإِشْغَالٍ، فَالتَّفْرِيغُ آيِلٌ إِلَى نَفْيِ سُكُونٍ، وَالإِشْغَالُ سُكُونٌ ثَانٍ مُضَادٌّ لِلأَوَّلِ**».

يعني أن الإشغال الثاني في الحيز الثاني مضادٌّ لهذا الإشغال الأوّل، ووَجْهُ المضادَّة بينهما أنّ كل واحد منهما متعلِّقٌ بمحل مخصوص في زمن مخصوص، ويستحيل اجتماعهما في محل واحد في زمن واحد.

ثم قال: «**إِذْ المَعْقُولُ مِنْهُ: مَا يُعْقَلُ فِي الزَّمَنِ الثَّانِي. فَالجَوْهَرُ لَا يَخْلُو عَنْ سُكُونٍ حَقِيقَةً**».

يعني أنّ المعقول من الإشغال الأوّل في الحيز الثاني كمعقول الإشغال الثاني في الحيِّز الثاني، وكذلك أيضاً معقول الإشغال الثاني في الحيِّز الثاني كمعقول الإشغال الأول، فإن خاصية الكون إيجابه تخصيص الجوهر بمكان أو تقدير مكان، وقد أوجب الكون الثاني في الحيز الثاني ما أوجبه الأول، فقد ثبت أنهما متماثلان.

وبالاتفاق أنّ الإشغال الأول أمرٌ وجوديٌّ، فيلزم أن يكون الإشغال الثاني كذلك؛ ضرورة تساويهما في المعقولية على القول بنَفْيِ الحال، وفي الإيجاب على القول بالحال. ولو كان الأول إثباتاً والثاني نَفْياً ما تساويا في المعقولية، مع مناقضة النفي للإثبات[1].

وإذا تحقق ذلك لم يبق لاسم الحركة اسم زائد إلا التفريغ، وذلك آيل إلى نفي سكون، فثبت بذلك أن ليس هناك إلا سكون، متى انتفى سكون أعقبه

---

(١) هذا كقول الإمام الفخر الرازي: «فثبت أن الحركة والسكون متساويان في تمام الماهية والحقيقة، فإذا كان أحدهما وصفاً ثبوتياً لزم كون الآخر ثبوتياً قطعاً، فثبت بما ذكرنا أن السكون وصف ثبوتي. الأربعين ص٢٦.

سكون، ويحصل بذلك الغرض من حدَثِ الجواهر في تعاقب السكون عليها لمن يستدل بحدَث الأعراض على حدَث الجواهر، وبالله التوفيق.

قلت: ولنا في تقرير أن ليس هناك إلا سكون طرُق، ذكرناها في «شرح الإرشاد» وفي «شرح الأربعين» يطول ذكرها لا يحتملها هذا المختصر.

وهذا على طريقة الاستدلال بحدَثِ الأعراض على حدوث الجواهر، وإلا فنستدل على حدوث الجواهر من حيث هي هي بأن نقول: هذا الجسم يجوز أن يكون أكبر وأصغر، وأن يكون في جهة دون جهة، وأن يكون بشكل دون شكل، وأن يكون بلون دون لون، إلى غير ذلك من وجوه الجواز، فاختصاصُه ببعض الجائزات دون بعض يدل على مخصِّصٍ، من غير حاجة إلى إثبات الأعراض وإثبات حدوثها وملازَمتها.

ثم تعرّض صاحب الكتاب للجواب عن السؤال الثاني، وهو مَنْعُ أن ما لازم الحوادث يكون حادثاً ضرورةَ أنّ الحوادث عند الخصم لا تتناهى عدداً، وحاصل السؤال: ادعاءُ حوادث لا أول لها.

فأجاب رَحِمَهُ ٱللَّهُ بأن قال: «**وَالسُّؤَالُ الثَّانِي بَاطِلٌ؛ فَإِنَّ الحَوَادِثَ لَا بُدَّ أَنْ تَتَنَاهَى عَدَداً، وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ أَنَّ مَا وُجِدَ مِنْهَا قَدْ انْقَضَى وَثَبَتَ آخِرُهُ**[1]**، فَلَوْ كَانَتْ لَا تَتَنَاهَى عَدَداً لَزِمَ مِنْهُ مُحَالٌ**[2]».

---

(١) وقال الشيخ ابن خمير السبتي (ت٦١٤هـ) في ردّ القول بحوادث لا أول لها: هذه مقولة أقل من أن يكترث بها، فإنها مقولة ينقض بعضها بعضاً، فإن قولهم: «حوادث» جمع حادث، والحادث: ما له أول، فقد أقرّوا بالأولية لآحادها لفظاً ومعنًى، وقولهم: «لا أول لها» تناقض، كأنهم يقولون: «لها أول، لا أول لها». (مقدمات المراشد إلى علم العقائد ص١٤٢).

(٢) المحالُ اللازم على تقدير دخول حوادث لا أول لها إلى الوجود: هو **عدمُ وجود الحادث اليومي المحقَّقِ وجودُه**، وذلك أن الحادثَ الموجود اليوم مثلاً فإنه محقق الوجود بالمشاهدة، ولكن على تقدير القول بكونه مسبوقاً بحوادث قبله لا أول لها يصير دخول الحادث ـ المشاهد اليوم ـ إلى الوجود متوقفاً على فراغ دخول ما قبله من الحوادث التي لا أول لها، إذ لا تتأتي النوبة إلى الحادث الحالي إلا إذا انقضى ما قبله من الحوادث واحداً بعد واحد، وكيف تنقضي وهي لا أول لها قبل الحادث =

وَلنَضَع الدَّلِيلَ عَلَى ذَلِك فِي صُورَةِ بُرْهَانِ الخُلْفِ[1] وَنقُولُ: هَذِهِ الحَوَادِثُ لَا تَتَنَاهَى، وَكُلُّ مَا لَا يَتَنَاهَى لَا يَنْقَضِي، فَهَذِهِ الحَوَادِثُ لَا تَنْقَضِي.

وَالنَّتِيجَةُ كَاذِبَةٌ، وَقَوْلُنَا: «مَا لَا يَتَنَاهَى لَا يَنْقَضِي» صَادِقَةٌ، فَتَعَيَّنَ الكَذِبُ فِي قَوْلِ الخَصْمِ: إِنَّهَا لَا تَتَنَاهَى».

ثم قال: «**بَيَانُ صِدْقِ مُقدِّمَتِنَا**».

يعني صدق تحقيق أنّ ما لا يتناهى لا ينقضي، وأنّ الحكم بالانقضاء مع عدم النهاية متناقِضٌ. وقد قرّر ذلك في الأم أحسن تقرير، فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

«لَوْ صَحَّ القَوْلُ بِانْقِضَاءِ مَا لا يَتَنَاهَى لَمْ يَخْلُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ يَتنَاهَى الحُكْمُ بِالِانْقِضَاءِ إِلَى زَمَنٍ لَا يَثْبُتُ هَذَا الحُكْمُ قَبْلَهُ، أَوْ لَا يَتَنَاهَى:

ـ وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ لِصَيْرُورَةِ مَا هُوَ مُتَنَاهٍ لَا يَتَنَاهَى بِوَاحِدٍ مِنَ الحَوَادِثِ، وَهُوَ مُحَالٌ[2].

= المشاهد اليوم؟! إذ فراغ ما لا يفرغ محال وتناقض ظاهر، فالمتوقف وجوده ـ وهو حادث اليوم ـ على المحال وهو فراغ ما لا أول له محال، لكن الحادث موجود اليوم بالمشاهدة، فالقول بحوادث لا أول لها دخلت إلى الوجود حادثاً بعد حادث قبل الوصول إلى حادث اليوم محال. فالحق أن الحادث المشاهد اليوم مسبوق بحادث أول ليس قبله شيء من الحوادث، وذلك الحادث الأول مسبوق بالعدم، أوجده الله الفاعل المختار المنفرد بالقدم والأزلية.

(١) قياس الخُلف: هو إثبات المطلوب بإبطال نقيضه. وإنما سمي خُلفاً ـ أي: باطلاً ـ لا لأنه باطل في نفسه، بل لأنه ينتج الباطل على تقدير عدم حقية المطلوب. شرح القطب على الشمسية ٢/ ٢٣٦.

هذا عند المناطقة، وأما عند المتكلمين فقد قال الشيخ الأبياري: «برهان الخلف: هو الذي لا يهجم على المطلوب بنفسه، ولكن يدير الناظر المطلوب بين قسمين: نفي، وإثبات، ثم يقوم البرهان على استحالة الثبوت فيتعين النفي، أو بالعكس من ذلك». التحقيق والبيان ١/ ١٦٣.

وقال الإمام الغزالي في معيار العلم: «طريق هذا القياس أن تأخذ مذهب الخصم وتجعله مقدمة، وتضيف إليها مقدمة أخرى ظاهرة الصدق، فينتج من القياس نتيجة ظاهرة الكذب، فتبين أن ذلك لوجود كاذبة في المقدمات». ص١٠١.

(٢) حاصل هذا الدليل أن تقول: لو وجد حوادث لا أول لها للزم منه صيرورة ما يتناهى =

ـ وَالثَّانِي أَوْضَحُ فَسَاداً؛ إِذْ يَلْزَمُ مِنْ ثُبُوتِ[1] حُكْمِ الِانْقِضَاءِ أَزَلاً ثُبُوتُ حَوَادِثَ يَسْبِقُ بَعْضُهَا بَعْضاً أَزَلاً، وَكَيْفَ يُتَصَوَّرُ فِي الأَزَلِ سَبْقٌ[2]؟!

= لا يتناهى بزيادة واحد، لكن اللازم باطل قطعاً، فبطل الملزوم وهو وجود حوادث لا أول لها. بيان الملازمة على هذا الفرض وهو تناهي الحكم إلى زمن لا يثبت قبله حكم، أن جنس هذه الأحكام ليس بأزلي، بل له مبدأ، وهو ألف حركة ماضية اعتبر نهايتها من الآن، بمعنى أنه يصح الحكم عند نهاية هذه الحركات الألف ـ أعني حركة اليوم ـ أنه انقضى قبلها حركات لا نهاية لها، ووقفنا ولم نحكم على الحركة التي قبل الألف لفراغ الحُكْم، فعدم الحكم حينئذ على تلك الحركة ـ التي قبل الألف ـ بأنه انقضى قبلها حركات لا نهاية لها إنما هو لكون ما قبلها متناهٍ؛ إذ لو كان ما قبل تلك الحركة غير متناه لصح الحكم، والفرضُ أنه لا يصح الحكمُ لتناهيه، فصار ما قبل الحركة التي قبل مبدإ الألف متناهياً، مع أننا قد حكمنا على مبدأ الألف بأنه انقضى قبله حوادث لا أول لها، والحوادث قبله صارت بالحركة التي قبل ذلك المبدإ أو بالحركات السابقة على الحركة التي قبل المبدأ، وحينئذ فالحركات التي قبل الحركة السابقة على مبدإ الألف متناهية، وقد صارت غير متناهية بزيادة الحركة التي قبل مبدأ الألف، ولا شك أن كون المتناهي يصير غير متناهٍ بزيادة شيء عليه باطل؛ إذ الزائد بشيء متناه متناهٍ. (مستفاد من حاشية الشيخ الدسوقي على شرح الكبرى مخ).

(١) المثبت في التحقيق: حدوث. والمثبت هنا هو الصحيح.

(٢) حاصل هذا الدليل أن تقول: لو وجد حوادث لا أول لها للزم سبقية الأزلي على الأزليّ، لكن اللازم باطل قطعاً، فبطل الملزوم وهو وجود حوادث لا أول لها. وبيان الملازمة أنه لو كانت الحوادث لا أول لها للزم صحة الحكم عند وجود كل حادث بأنه فرغ وانقضى قبله حوادث لا أول لها، فنحكم على الحادث الحاصل يوم الاثنين بأنه انقضى قبله حوادث لا نهاية لها، ونحكم على الحاصل يوم الأحد كذلك، ونحكم على الحاصل يوم السبت كذلك، وهكذا ونحن نازلون إلى جانب الماضي. وإذا كان الحكم لا أول له بحيث ما من حكم إلا وقبله حكمٌ لزم من ذلك أنّ كل حُكْم تقدَّمَهُ محكومٌ عليه؛ لأن وجود الحكم فَرْعُ وجودِ المحكوم عليه، فيكون المحكومُ عليه أيضاً لا أول له، فما من محكوم عليه إلا وقبله محكومٌ عليه، فيكون هنا أمران أزليان وهما: جنس الحُكْم، وجنس المحكوم عليه، ويلزمه سبق الثاني على الأول، لكن سبق الأزلي على الأزلي محال، فما أدى إليه محال. وإنما فرض الكلام في الجنسين لأنهما الأزليان عند الخصم، وأما الأشخاص فهي حادثة غير أزلية اتفاقاً. (مستفاد من حاشية الشيخ الدسوقي على شرح الكبرى للسنوسي، مخ).

فَلَيْتَ شِعْرِي كَيْفَ يَسْتَجِيزُ عَاقِلٌ ذَلِكَ؟!».

قلت: ولنا في إبطال حوادث لا أول لها[١] طرق يكثر إيرادها، ذكرناها في «شرح الإرشاد[٢]» وفي «شرح الأربعين».

قلتُ: وفي هذا الجواب الذي ذكره صاحب الكتاب عن ادعاء حوادث لا أول لها تطويل، واختصاره أن نقول: القول بإثبات حوادث لا أول لها متناقِضٌ، فإن الحدوث يقتضي المسبوقيةَ بالغير، والأزليَّةُ تقتضي عدمَ المسبوقية بالغير[٣]، فالجَمْعُ بينهما جَمْعٌ بين النفي والإثبات.

ثم تعرّض للجواب عن دعواهم بأنّ الفَلَك لم يزل متحرِّكاً، وأن حركته واحدة، ومقصودهم بهذا السؤال أنه لم تتعاقب عليه الحوادث؛ إذ ليس هناك إلا حركة واحدة، ولا يتم مرامكم في حدوث الفَلَك إلا بتقرير تعاقب الحركات، والتعاقب لا يكون إلا مع التعدُّد، ونحن لا نسلِّمُ التعدُّدَ في الحركات العلوية.

---

(١) قال الشيخ أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه: **من نفى الأوليةَ عن الحوادث، وزعم أنها لم تزل متعاقبة آحاداً، ثم يقدّر الفراغ منها وتحقق تصرّمها، فقد جَحَد الضرورات، وخرج عن بدائه العقول؛ وذلك أن ما لا نهاية له لا عدَد يحصُره، ولا مبلغ يضبطه، ويستحيل عقلاً ـ على الضرورة ـ أن يمضي بتوالي الآحاد وتعاقبها**. (نقله الشيخ ابن بزيزة في شرحه على الإرشاد للجويني، مخـ/ ص١٣٥. وقال بعد هذا: هذا نص كلام الشيخ أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه).

(٢) مما ذكره الشريف في شرحه المختصر على الإرشاد في إبطال حوادث لا أول لها قوله: إذا فرضنا أن كل دورة من دورات الفلك كانت مسبوقةً بدورة أخرى لا إلى أول، فحينئذ تكون كل واحدة من تلك الدورات مسبوقة بعدم لا أول له، فتلك العدمات بأسرها مجتمعة في الأزل، إذ الترتيب في الموجودات لا في المعدومات، فإذاً جميع العدمات السابقة على كل واحدة من هذه الموجودات مجتمعة في الأزل، فإما أن يحصل مع مجموع تلك العدمات الحاصلة في الأزل شيء من الموجودات أو لم يحصل، والأول باطل؛ وإلا لزم أن يكون السابق مقارناً للمسبوق، وهذا محال، وإذا أبطلتم القسم الأول تعيّن الثاني وهو أنه لم يحصل في الأزل شيء من الموجودات، وذلك يقتضي أن يكون جميع الموجودات بداية وأوّلاً، وهو المطلوب.

(٣) في (ف): فإن الحدوث لازم المسبوقية بالغير، والأزلية يلازمها عدم المسبوقية بالغير.

فأجاب رحمه الله بأن قال: «**وَأَمَّا مَا فَرَضْتُمُوهُ مِنَ المُتَحَرِّكِ عَلَى الدَّوَامِ، فَهِيَ عِنْدَنَا حَرَكَاتٌ مُتَتَالِيَةٌ، أَوْ سَكَنَاتٌ مُتَعَاقِبَةٌ**».

يعني على القول بأن ليس هناك إلا سكون.

قال: «**وَهِيَ حَوَادِثُ، فَإِنّ كُلَّ جُزْءٍ فَرْدٍ تَقُومُ بِهِ حَرَكَةٌ هِيَ تَفْرِيغٌ وَإِشْغَالٌ. وَإِشْغَالُ الحَيِّزِ الأَوَّلِ لَمْ يَبْقَ؛ إِذْ يَسْتَحِيلُ مَعَهُ إِشْغَالُ حَيِّزٍ آخَرَ.**

ثُمَّ نَقُولُ: كُلُّ جِرْمٍ يَشْغَلُ بِمِقْدَارِ مَسَاحَتَهُ، وَهُوَ فِي حَرَكَتِهِ يَشْغَلُ ذَلِكَ بَعْدَ تَفْرِيغِ حَيِّزٍ أَوْ مَكَانٍ هُوَ مِقْدَارُ حَجْمِهِ، فَلَا بُدَّ مِنْ مُقْتَضٍ يَقْتَضِي ذَلِكَ» يعني الإشغالات؛ «**إِذْ هُوَ جَائِزٌ**» يعني الإشغال، «**وَكَوْنُ جَمِيعِ الإِشْغَالَاتِ وَالاِنْتِقَالَاتِ بِمَعْنًى وَاحِدٍ مُحَالٌ؛ إِذْ يَلْزَمُ مِنْهُ ثُبُوتُ العِلَّةِ العَقْلِيَّةِ دُونَ مُقْتَضَاهَا، وَهَذَا الاِقْتِضَاءُ مِنْ صِفَةِ نَفْسِهَا لَا مَحَالَةَ، فَأَحْوَالٌ مُتَعَاقِبَةٌ لِعِلَّةٍ وَاحِدَةٍ مُحَالٌ إِذاً**».

قلت: مع ما في ذلك من تعدُّدِ الموجَب واتحادِ الموجِبِ.

قال: «**فَثَبَتَ العَدَدُ فِي الحَرَكَاتِ**» العُلْوِيَّة «**وَحُدُوثُهَا؛ لِلُزُومِ وُجُودِهَا حَالَةَ مُشَاهَدَةِ طَرَيَانِهَا كَمَا قَرَّرْنَاه**».

يريد: فثبت العدد في الحركات بما قرّرناه من تعدُّدِ الإشغالات، وهي المقتضيات للحركات، فلزم من تعدُّدِ المقتضَى تعدد المقتضِي.

قوله: «وحدوثها للزوم وجودها» إلى آخره، يريد: ولزم حدوث الحركات لما ذكرناه من صحة طريانها على المحلّ؛ إذ لا معنى للحدوث إلا طريان ما لم يكن ثم كان، كما قررناه.

ثم قال: «**فَإِنْ قِيلَ: بِمَ تُنْكِرُونَ عَلَى مَنْ يَقُولُ: إِنَّهُ كَانَ بِالجَوْهَرِ مَعْنًى قَدِيمٌ، ثُمَّ عُدِمَ وَعَقِبَتْهُ الحَوَادِثُ؟!**».

قلت: وهذا قول من ادعى جواز عدم القديم، ومقصودهم بذلك أنهم يقولون: إنما ثبت لكم حدوث الجواهر ضرورة أنّ الحوادث لم تفارقه لصحة قيامها به، فبِمَ تنكرون على من يزعم أنه قام بالجوهر في الأزل معنى قديم، ثم عُدِمَ وعقبته الحوادث؟!

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:05:41 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

فأجاب رَحِمَهُ اللهُ بأن قال: «**عَدَمُ القَدِيمِ مُحَالٌ. وَبَيَانُهُ أَنَّهُ لا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يَكُونَ جَائِزاً أَوْ وَاجِباً: فَإِنْ كَانَ وُجُودُهُ جَائِزاً فَيَفْتَقِرُ إِلَى مُقْتَضٍ، وَذَلِكَ المُقْتَضِي إِنْ كَانَ جَائِزاً افْتَقَرَ إِلَى مُقْتَضٍ، وَيَتَسَلْسَلُ، أَوْ يَقِفُ إِلَى مُقْتَضٍ وَاجِبٍ لِذَاتِهِ، فَهُوَ إِمَّا أَنْ يُوجِبَهُ بِذَاتِهِ، أَوْ يُوجِدَهُ بِقَصْدِهِ وَاخْتِيَارِهِ:**

فَالأَوَّلُ يَلْزَمُ مِنْهُ بَقَاؤُهُ؛ إِذْ لَا يَصِحُّ وُجُودُ العِلَّةِ دُونَ مَعْلُولِهَا، وَإِذَا اسْتَحَالَ عَدَمُ العِلَّةِ اسْتَحَالَ عَدَمُ المَعْلُولِ».

ثم قال: «**وَالثَّانِي مُحَالٌ**» يعني الموجِد بالاختيار[1] «**إِذْ المُوقَعُ بِالِاخْتِيَارِ حَادِثٌ**[2]**، فَكَيْفَ يُفْرَضُ قَدِيماً؟!**».

ثم قال: «**وَهَذِهِ نُكْتَةٌ بَدِيعَةٌ تُغْنِي عَنْ أَوْرَاقٍ كَثِيرَةٍ. وَقَدْ تَقَدَّمَ المَقْصُودُ مِنْ هَذَا المَطْلُوبِ عَلَى وَجْهٍ لا تَفِي بِهِ مُجَلَّدَاتٌ، وَاللهُ أَعْلَمُ**».

يعني في استحالة عَدَمِ القديم[3] فإنّ المتكلمين قد طوّلوا وأوْرَدُوا أدِلَّةً كثيرةً في استحالة عدم القديم.

---

(١) في (غ): بالاختراع.

(٢) بيان ذلك أن الفاعل المختار إنما يفعل بواسطة القصد، والقصد إلى تحصيل الحاصل محال، فلا بد من سبقِ عدم الموقَع على وجوده ليصح القصدُ إلى إيقاعه، وهو معنى كونه حادثاً، فامتنع بذلك أن يكون القديم مفعولاً للفاعل المختار.
قال العلامة شمس الدين **الأصفهاني**: لا يمكن إسناد القديم إلى المؤثر المختار لأن المختار إنما يفعل بالقصد والاختيار، والقصد إنما يتوجه إلى تحصيل شيء معدوم لامتناع توجه القصد إلى الموجود وإلا لكان تحصيلاً للحاصل وهو محال، والشيء المعدوم الذي توجه القصد إلى تحصيل وجوده يكون حادثاً لأنه حدث بعد العدم، فلا يكون تأثير المختار في القديم، فلا يمكن إسناد القديم إليه. (تشييد القواعد في شرح تجريد العقائد، مخـ، ص١٤).

(٣) هذه القاعدة وهي استحالة عدم القديم أو الأزلي مخصوصة عند بعض العلماء بالأمور الوجودية، وقد نبه الإمام الفخر الرازي على هذا في «**الأربعين**» حيث قال: «لا يمكننا أن نقول: كل ما كان أزلياً امتنع زواله، بل يجب تخصيص هذه الدعوى بالأمور الوجودية، فيقال: كل ما كان موجوداً في الأزل امتنع زواله. (ص)٢٦ والتحقيق أنها غير مخصوصة بذلك، فإن أعدامنا الأزلية لم تنعدم الآن، بل هي مصاحبة لوجودنا الآن؛ إذ لو انقطعت لوجدنا في الأزل. ولا يقال: يلزم على هذا =

قلت: وأخصر من هذا كله في استحالة عدم القديم أن يقال: عدَمُ القديم محالٌ؛ فإنه لا يخلو إمّا أن يكون واجب الوجود، أو جائز الوجود:

- لا جائز أن يكون جائز الوجود؛ وإلا تسلسل.
- فلم يبق إلا أن يكون واجب الوجود، وحقيقته: ما لا يقبل العدم[1].

وهذا آخر الكلام في إثبات وجود الباري تعالى وإثبات حدوث العالَم.

الطريق الثاني في إثبات حدوث العالَم وإثبات وجود الباري تعالى لم يتعرض لها صاحب الكتاب، وهي طريقة نَفْيِ القِدَم عن العالَم، فنقول وبالله التوفيق: لو قدَّرنا قِدَمَ الأجسام لم تخل من خمسة أقسام:

- إما أن تكون مجتمعةً مفترِقةً معاً.
- وإما أن تكون لا مجتمعة ولا مفترقة.
- أو تكون مجتمعة ثم افترقت.
- أو مفترقة ثم اجتمعت.
- أو تجتمع تارة وتفترق أخرى لا إلى أول.

أما كونها مجتمعة مفترقة معاً، فبضرورة العقل يُعلَم استحالة ذلك.

وكذلك أيضاً يُعلَمُ استحالةُ ثبوتِها لا مجتمعةً ولا مفترقةً، ولا قارَّةً في أحيازِهَا ولا منتَقِلةً عنها.

وكذلك أيضاً يستحيل ثبوتها مجتمعة ثم افترقت، أو مفترقة ثم اجتمعت أزَلاً؛ إذ لو كانت موصوفة بأحد الوصفين أزَلاً لكانت موصوفة بذلك إمّا لنفسها، أو لمعنًى، أوْ لا لنفسها ولا لمعنى:

= اتصافنا بالنقيضين الوجود والعدم؛ لأنا نقول: الذي يناقض العدم الأزلي: الوجودُ الأزلي، لا الوجود فيما لا يزال كوجودنا الآن، فالذي انقطع بوجودنا إنما هو عدمنا فيما لا يزال، لا عدمنا في الأزل. هذا هو التحقيق، خلافاً لما قاله بعضهم من أن الأعدام الأزلية انقطعت بوجودنا. (راجع الشيخ الدسوقي في حاشيته على شرح الكبرى ص٤٢٣).

(١) وهذا الدليل المختصر ذكره الإمام المقترح في شرح العقيدة البرهانية ص٦٨.

ـ لا جائز أن تكون موصوفة به لأنفسها؛ إذ لو كانت كذلك لاستحال إخراجها عن الوصف النفسي مع بقاء النفس.

ـ ولو كانت موصوفة به لمعنًى للزم أن يكون ذلك المعنى قديماً لأجل ثبوت الوصف أزَلاً، ثم العدَمُ مستحيل على القديم. ولمَّا رأينا تبدُّلَ الأوصاف على الأجسام، واختلافَ الأحكام عليها فيما لا يزال، فيجتمع بعضها ويفترق بعضها، ويتحرك بعضها ويسكن بعضها، إلى غير ذلك من الأحكام، علمنا استحالة تقدير أزلية هذه الأحكام.

ـ ويستحيل أيضاً ثبوت بعض هذه الأوصاف لا للنفس ولا للمعنى؛ إذ النَّفْيُ المحْضُ لا يوجِبُ اختصاصاً ببعض الأحكام دون بعض، مع قبول الجواهر لها على البدل، ومع العلم بأن ذلك لا يثبت اتفاقاً.

وكذلك أيضاً لا يجوز أن تكون تجتمع تارة وتفترق أخرى لا إلى أول؛ فإنا قد أبطلنا قول من قال بذلك، فإن ما عُلِّقَ وجودُه بمستحيل كان مستحيلاً.

وإذا بطلت هذه الأقسام استبان نَفْيُ الجوهر أزَلاً.

قلت: وبقي من الأقسام في المعقول قسم واحد وهو أن يقال: أو بعضها مجتمع وبعضها مفترق. وإنما تركه الشيخ «أبو الحسن(١)» رَحِمَهُ ٱللَّهُ؛ لأن الجواب عنه يتضمنه الجواب عن القسم الثالث، فإذا أردنا نحن تحرير الجواب عن هذا القسم وإفراده فنقول: لو قدّرنا بعضها مجتمِعاً وبعضها مفترقاً، فلا يخلو اجتماع المجتمع منها وافتراق المفترق منها إمّا أن يكون اختصاصُ كل واحد منها بذلك لنفسه، أو لأمر زائد:

ـ لا جائز أن يكون للنفس؛ ضرورة تماثل الجواهر، مع ما تقدم من أنه لو كان للنفس لما عُدِمَ.

---

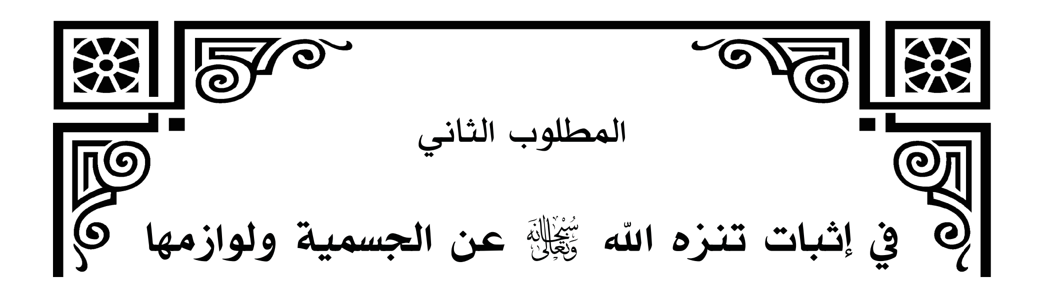
(١) هو الشيخ: علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن، من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري: إمام كبير من أئمة أهل السنة. كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين. (٢٦٠ ـ ٣٢٤هـ). بلغت مصنفاته ثلاثمائة كتاب، منها: مقالات الإسلاميين، اللمع، استحسان الخوض في علم الكلام. وغيرها. الأعلام ٤/ ٢٦٣.

ـ وإن كان لأمر زائد، فلا يخلو إمّا أن يكون نفياً أو إثباتاً: النفيُ لا اقتضاء له ولا اختصاص، والإثبات إمّا فاعلاً مختاراً أو معنًى موجِباً: القول بالفاعل المختار فيه تسليم المسألة. والمعنى الموجب باطل؛ لأنه لو قدّر فلا بد أن يكون قديماً؛ ضرورة ادعاء ثبوت الحكم لها أزلاً، والقديم لا يُعدَمُ.

ونحن نعلم ضرورةً أنّ ما من اجتماعٍ إلا ويجوز زوالُه بطُرُوِّ افتراق، وبالعكس من ذلك. وكذلك القول في جميعِ الصفات، فإنا نشاهدها فيما لا يزال على ذلك، وبالله التوفيق[1].

---

(١) ومن البراهين المختصرة في بيان حدوث ما سوى الله تعالى قول الإمام السنوسي في شرح الوسطى: العالم أجرام ملازمة لصفات حادثة يستحيل ثبوتها في الأزل كالحركة والسكون بدليل أنها لو كانت في الأزل لما قبلت التغير؛ لاستحالة التغير على القديم، وإذا كانت صفات الأجرام اللازمة لها مستحيلةَ الوجود في الأزل كانت الأجرام كذلك مستحيلة الوجود في الأزل، والعالم منحصر في الأجرام والصفات التي تقوم بها، وقد بانت استحالة ثبوتها في الأزل، فالعالم إذن مستحيل الثبوت في الأزل، وهو المطلوب.اهـ.



المطلوب الثاني

في إثبات تنزه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن الجسمية ولوازمها

ثم تعرّض لتقرير المطلوب الثاني: وهو تقدُّسُ الباري تعالى عن الحَجْمِية، فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

«المَطْلُوبُ الثَّانِي: أَنَّ البَارِي ـ تَعَالَى وَتَقَدَّسَ ـ لَا يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ حَجْماً، جَوْهَراً، أَوْ جِسْماً»(١).

قلت: الحجم: كل ما له حظٌّ من المساحة. وهذا يستوي فيه الجوهر والجسم.

ثم قال: «**وَلَنَا فِيهِ مَسْلَكَانِ**» يعني مسلك الحدوث، ومسلك الجواز.

ثم تعرض لتقرير المسلك الأول، وهو مسلَكُ الحدوث، وقد قرَّره في الأم أحسن تقرير لا يحتاج إلى زيادة، وهو أن قال:

«الأَجْرَامُ لَا بُدَّ أَنْ تَكُونَ مُتَحَيِّزَةً، وَكُلُّ مُتَحَيِّزٍ لَا يَخْلُو عَنِ الحَرَكَةِ وَالسُّكُونِ، وَكُلُّ مَا لَا يَخْلُو عَنْهُمَا حَادِثٌ كَمَا قَرَّرْنَاهُ(٢)**. وَإِذَا ثَبَتَ حَدُوثُ أَجْرَامِ العَالَمِ فَمَا مَاثَلَهَا حُكِمَ عَلَيْهِ بِحُكْمِهَا»**.

---

(١) وقال الإمام الحافظ الحجة الفقيه شيخ الإسلام: أبو بكر الإسماعيلي (ت٣٧١هـ) في كتاب اعتقاد أهل السنة: «**ولا يعتقد فيه تعالى الأعضاء والجوارح، ولا الطول والعرض، والغلظ والدقة، ونحو هذا مما يكون مثله في الخلق، فإنه ليس كمثله شيء، تبارك وجه ربنا ذي الجلال والإكرام**». ص٣٧. تحقيق جمال عزون. نشر دار ابن حزم ١٩٩٩م) وهذه لوازم الجسمية والحجمية، تنزيهُ الله عن اللوازم يتضمن تنزيهَهُ عن الملزومات، فعقيدة أهل السنة القطع واليقين بتنزيه الله تعالى عن الجسمية والحجمية ولوازمهما.

(٢) تنـزيه الله تعالى عن الحركة والسكون أمر مجمع عليه عند أئمة أهل السنة؛ فقد نقل **الإمام ابن جرير الطبري**: اجتماع الموحدين من أهل القبلة وغيرهم على فساد =

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:05:42 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

قلت: وهذا كلام ظاهر لا يحتاج إلى زيادة.

قلتُ: ويزداد في جانب الجسمية تعدد الآلهة على ما تقدم تقريره، وعلى ما سيأتي تقريره بعد هذا إن شاء الله تعالى.

ثم قال: «**المَسْلَكُ الثَّانِي**».

وهو مسلك الجواز في تقدُّس الباري تعالى عن الحجمية.

وَ«**هُوَ أَنَّهُ يَكُونُ جَائِزاً؛ إِذْ العَقْلُ شَاهِدٌ بِأَنَّ تَخْصِيصَهُ بِبَعْضِ الأَحْيَازِ وَالجِهَاتِ يَسْتَدْعِي مُخَصِّصاً؛ لِتَسَاوِي الكُلِّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى ذَاتِهِ، وَالجَائِزُ يَكُونُ حَادِثاً، وَهُوَ تَعَالَى مُتَقَدِّسٌ عَنْ ذَلِكَ**».

يعني أنَّ الباري ـ تعالَى وتقدَّسَ ـ لو كان حَجْماً لكان متحيِّزاً، وكل متحيِّزٍ جائِزٌ؛ ضرورةَ أنَّ نسبة الأحياز كلها إلى ذاته نسبة واحدة، فتخصيصُه بحيِّزٍ دون حيِّزٍ يلزم منه افتقارُه إلى مخصِّص غيره يخصِّصه؛ إذ الشيء لا يخصِّصُ نفْسَه، والجائزُ المخصَّصُ يكون حادثاً، والباري تعالى متقدِّسٌ عن ذلك.

ثم قال: «**وَهَذَانِ المَسْلَكَانِ يَلْزَمُ مِنْهُمَا اسْتِحَالَةُ كَوْنِهِ جَوْهَراً أَوْ جِسْماً**».

ثم قال: «**غَيْرَ أَنَّ الجِسْمِيَّةَ بَاطِلَةٌ بِوَجْهٍ آخَرَ عَلَى هَذِهِ الطَّرِيقَةِ**».

قلتُ: يعني طريقة الجواز.

= وصف الله تعالى بالحركة والسكون. (التبصير ص٢٠١).

وقال الإمام الخطابي في شرح سنن أبي داود: «**الله سبحانه لا يوصف بالحركة لأن الحركة والسكون** يتعاقبان في محل واحد، وإنما يجوز أن يوصف بالحركة من يجوز أن يوصف بالسكون، وكلاهما من أعراض الحدث وأوصاف المخلوقين، والله متعال عنهما، ليس كمثله شيء» (معالم السنن ٤/ ٣٣٢)

وقال القاضي ابن رشد الجد: لا يجوز عليه تعالى ما يجوز على الجواهر والأجسام من الحركة والسكون والزوال والانتقال والتغير والمنافع والمضار، ولا تحويه الأمكنة ولا تحيط به الأزمة. (المقدمات الممهدات ١/ ٢٣).

وقال القاضي عبد الوهاب البغدادي: التنقل والتحول وإشغال الحيز والافتقار إلى الأماكن يؤول إلى التجسيم، وإلى قِدَم الأجسام، وهذا كفر عند كافة أهل الإسلام. (**شرح الرسالة ص**١٧٨).

«وَهُوَ أَنَّهُ يَتَطَرَّقُ إِلَى الجِسْمِ أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ أَكْبَرَ أَوْ أَصْغَرَ مِمَّا هُوَ عَلَيْهِ».

قلت: وهذا الجواز بكونه أكبر أو أصغر يختصُّ بالجسم؛ ضرورةَ أنّ الجوهر لا يقال فيه أكبر وأصغر.

ثم قال: **«وَإِنْ فُرِضَ جِسْماً لَا يَتَنَاهَى، فَهُوَ مُحَالٌ؛ إِذْ هُوَ قَابِلٌ لِلقِسْمَةِ، وَعِنْدَ ذَلِكَ تَجُوزُ الحَرَكَةُ إِلَى الجِهَةِ المُتَنَاهِيَةِ، وَالحَرَكَةُ تَتَضَمَّنُ شَغْلاً وَتَفْرِيغاً، وَذَلِكَ يَلْزَمُ النِّهَايَةَ لَا مَحَالَةَ»**[1].

قلت: تقرير امتناع جسم لا يتناهى من وجهين:

أحدهما: ما ذكره صاحب الكتاب من أنّ الجسم قابل للقسمة، فإذا قدّرنا انقسامه من جهة جاز أن يتحرك إليها؛ لِمَا فيها من الفراغ، والحركة تتضمن تفريغاً وإشغالاً، فإذا أشغل ما كان فارغاً، فرَّغَ ـ لا محالة ـ ما كان شاغلاً، فيدل ذلك على تناهيه.

قلتُ: وهذا إنما يُتصوَّرُ إذ قُدِّر جِسْمٌ لا يتناهى من بعض الوجوه، وأما إذا قُدِّرَ جسم لا يتناهى من كل الوجوه فلا يتصور فيه انقسام، وإنما يتصور فيه الوجه الثاني، وهو أنه لو كان كذلك لَمَا كان للعالَم حيِّزٌ، وللزم منه تعدد الآلهة على ما سنقرِّرُه بعد إن شاء الله تعالى.

الوجه الثاني: أنه لو كان لا يتناهى من كل الوجوه لَما كان للعالَم حيِّزٌ، فإذاً لا بد من تناهيه من جهة العالَم، فيجوز أن يتحرك إلى الجهة المتناهية، وجوازُ حركته يدل على تناهيه كما قررناه.

---

(١) قال الإمام المقترح في «شرح الإرشاد»: فرض الصانع جسماً لا يخلو إما أن يكون جسماً لا يتناهى أو جسما متناهياً، فإن كان جسماً لا يتناهى فلا يمكن أن يكون غير متناه من جميع الجهات، فإن ذلك يمنع وجود غيره من الأجسام، فلا بد من القول في هذا الفرض أن يكون متناهياً من بعض الجهات، فتجوز حركته إلى الجهة المتناهية ويلزم منه تناهيه من الجهة الأخرى لا محالة لأن الحركة تفريغ وإشغال، فلا يُشغِل من جهة إلا وقد فرّغ من الجهة الأخرى، فيجب تناهيه لا محالة.

ثم قال: «**وَتَبْطُلُ الجِسْمِيَّةُ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ، وَهُوَ أَنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ كُلّ جُزْءٍ إِلَهاً، فَيُفْضِي إِلَى إِثْبَاتِ إِلَهَيْنِ، وَهُوَ مُحَالٌ**».

قلت: ما ذكره من لزوم تعدُّد الآلهة على تقدير كونه جسماً صحيحٌ؛ ضرورة تساوي أجزاء الإله وتماثُلها، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً. فليس قيامُ صفات الإله بجزء دون جزء بأولى من العكس، فيلزم:

- أن يكون كل جزء إلها؛ لعدم الأَوْلوِيَّة، وهو محال.
- أو تتمانع الأجزاءُ في قيام الصفات بها، فلا يكون واحدٌ إلَهاً، وفيه بطلان الإلهية، وإنه محال.
- أو تختص الصفات بأحدِها، فتفتقر إلى مخصِّصٍ، وذلك ينافي الإلهية.
- أو تقوم الصفات بجزء واحد، وتوجب الحُكمَ للأجزاء الباقية، وذلك باطل على القول بنفي الأحوال وعلى القول بالحال. أما على القول بنفي الأحوال فظاهر؛ إذ لا موجِب ولا موجَب. وأمّا على القول بالحال فباطل أيضاً، فإنه ليس قيام الصفات بأحدها وتوجِب الحكمَ للباقي بأولى من العكس، فيؤول إلى التمانع.

لا يقال: ما المانع أن تقوم الصفات بمحل واحد وتوجِبُ الحكمَ لجميع الذات، على مذهب المعتزلة على قولهم بتعدِّي الحكم محلَّ المعنى.

فإنا نقول: هذا باطل، أمّا أوّلاً فقد قدّمنا أنّ قيام الصفات بأحد الأجزاء وتوجب الحكم للآخر يلزم منه الاختصاصُ وعدمُ الاختصاص:

- فأمّا لزوم الاختصاص فيقال: لم اختصت الصفات بهذا الجزء ولم تختص بالآخر؟! فيفتقر الاختصاصُ بذلك الوجه إلى مخصِّصٍ، وفيه تخصيصُ الإله، وإنه محال.
- وأمّا عدم الاختصاص فبالنظر إلى بقية الأجزاء التي لم تقم بها الصفات، فلا تقوم بها الأحكام؛ ضرورة أن المعنى إنما يوجِبُ الحكمَ لمن قام به، لا لمن لم يقم به، ويلزم منه التمانعُ لعدم الأولوية.

سلَّمناه جدَلاً، لكنا نقول: القولُ بتعدِّي الحكم محلَّ المعنى محالٌ؛

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:05:44 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

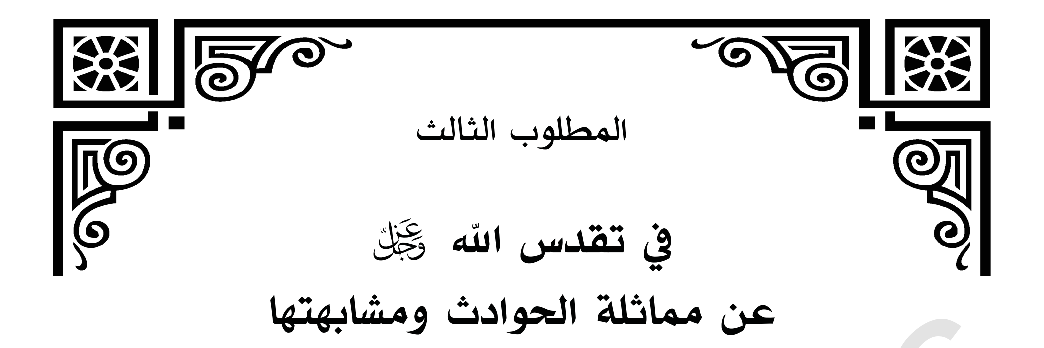
للزوم انقسام الواحد، أو قيام الواحد بمحالّ عديدة في الحالة الواحدة، وهو نقيض الوَحدة؛ إذ الحكم أمر واحد، والواحد لا يقوم بمحال.

وإذا امتنع الأمر الوجودي أن ينقسم على محالّ، فلأن يمتنع الأمر الثبوتي أوْلى. كيف وقد قدمنا أنه ليس قيام الصفات بأحد المحال وتوجب حكماً للباقي بأولى من العكس؟ وأيضاً فإنه مبني على القول بالحال، وهو عند المحققين محال.

ثم قال: «**وَلِهَذَا قُلْنَا: إِنَّ قَوْلَنَا: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ» يَتَضَمَّنُ نَفْيَ الكَمِّيَّةَ المُتَّصِلَةِ وَالمُنْفَصِلَةِ مَعاً**».

قلت: يعني بالكمية المتصلة: ادعاء أنّ الإله جسم، فإن فيه كمية متصلة. والكمية المنفصلة: ادعاء إله ثان منفَصِل مماثل.

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:05:44 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية



المطلوب الثالث

في تقدس الله عَزَّ وَجَلَّ
عن مماثلة الحوادث ومشابهتها

ثم تعرّض لتقرير المطلوب الثالث، وهو تقدُّسه عن مماثلة الحوادث[1]، فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

«**المَطْلُوبُ الثَّالِثُ: تَقَدُّسُهُ عَنْ مُمَاثَلَةِ الحَوَادِثِ وَمُشَابَهَتِه لهَا؛ إِذْ يَلْزَمُ حُدُوثُهُ؛ إِذْ لَزِمَ اشْتِرَاكُ المُتَمَاثِلَات[2] فِي كُلِّ مَا يَجِبُ، وَيَجُوزُ، وَيَسْتَحِيلُ**».

قلت: وهذا كلام ظاهر، فإنّ المثلين: هما الموجودان اللذان يشتركان فيما يَجِبُ ويجوزُ ويستحيل مطلقاً. ويستحيل من كل وجه مشاركةُ القديم الحادث في شيء من ذلك، بل هو مخالِفٌ لخَلْقِه مخالَفةً مطلقةً؛ وإلا لزِم المحال؛ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

ثم قال: «**فَلَوْ قُلْنَا: هَلْ يُتَصَوَّرُ القَوْلُ بِمُمَاثَلَتِهِ مِنْ وَجْهٍ وَمُخَالَفَتِهِ مِنْ وَجْهٍ؟**

---

(١) **قال الشهرستاني**: «لنا دليل شامل يعم إبطال مذاهب المشبهة جملة، فنقول: التقدّر بالأشكال والصور والتغير بالحوادث دليل الحدوث، فلو كان الباري سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ متقدراً بقدر متصوراً بصورة متناهياً بحدّ ونهاية مختصاً بجهة متغيراً بصفة حادثة في ذاته لكان محدَثاً؛ إذ العقل بصريحه يقضي بأن الأقدار في تجويز العقل متساوية، فما من قدر وشكل يقدّره العقل إلا ويجوز أن يكون مخصوصاً بقدر آخر، واختصاصه بقدر معيّن وتميزه بجهة ومسافة يستدعي مخصِّصاً، ومن المعلوم الذي لا مراء فيه أن ذاتاً لم تكن موصوفة بصفة ثم صارت موصوفة فقد تغيّرت عما كانت عليه، والتغيّر دليل الحدوث، فإنه لم يستدل على حدوث الكائنات إلا بالتغير الطارئ عليها. وبالجملة، فالتغير يستدعي مغيّراً خارجاً من ذات المغيِّر، والمقدّر يستدعي مقدِّرا. (نهاية الأقدام ص٦٤).

(٢) في (غ) و(ف): المماثلين.

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:05:44 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

قِيلَ: لَا يَصِحُّ ذَلِكَ؛ إِذْ التَّمَاثُلُ لَيْسَ حُكْماً عَلَى صِفَاتِ الذَّاتِ، وَإِنَّمَا هُوَ حُكْمٌ عَلَى الذَّاتِ، وَهِيَ مُتَّحِدَةٌ، وَيَسْتَحِيلُ الحُكْمُ بِالنَّقِيضَيْنِ عَلَى ذَاتٍ مُتَّحِدَةٍ».

قلت: قوله: «**التماثل ليس حُكماً على صفات الذات، وإنما هو حُكمٌ على الذات**» معناه أنّا إذا قلنا أن التماثل حال، والمخالَفة حال، فالحالُ إنما تقوم بالذوات، والذات واحدة، فيستحيل الحكم بالنقيضين على ذاتٍ واحدة فيقال مختلفة مماثلة لشيء واحد؛ لأن حال المماثلة ضدُّ حال المخالَفة، فلا يقوم بالذات ضدان.

وقوله: «**إن التماثل ليس حكماً على صفات الذات**» معناه أنا إذا قدّرنا أن التماثل بين المثلين حُكْمٌ، وهو حالٌ، استحال الحكم بالتماثل على الأحوال؛ وإلا لزم منه إثبات الحال للحال، وإنه محال.

قلتُ: والصحيح أنّ التماثل والاختلاف نسبة بين موجودين، وهو معقول واحد لا يعقل إلا بين موجودين، وكل ما كان كذلك امتنع أن يكون صفة؛ وإلا لزم قيام الصفة الواحدة بمحلين، وهو محال.

على أن هذا كله على القول بالحال الذي هو محال، وإلا فالتماثل والاختلاف معقول لنفس الذات، فإنا بالضرورة نعلم أن البياض ـ مثلاً ـ يُماثِلُ البياضَ، من غير نظر إلى البياضية، وكذلك نعلم مخالَفة البياض للسواد بنفس الذات مع الذهول عن أخص الصفات، ويستحيل العلم بالشيء مع الذهول عن حقيقته، وبالله التوفيق.

قلت: ويمتنع أيضاً الحكمُ على ذات واحدة أن تُماثِل شيئاً واحداً من وجه وتخالِفه من وجه؛ إذ يلزم عليه أن يكون الوجهان اللذان تساويا فيه يجوز على كل واحد من ذينك الوجهين ما يجوز على الآخر، إلى غير ذلك من الأحكام، وذلك مستحيل فيما بين القديم والحادث؛ لثبوت المخالَفة المطلَقة بالذات والصفات؛ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١].

وهذا أيضاً يجري فيما بين الجوهر والعرَض؛ ضرورة أنّ المخالَفة بينهما مخالَفةٌ مطلَقة.

ثم قال: «**وَعِنْدَ هَذَا فَلَا يَبْقَى مُعْتَصَمٌ لِمُشَبِّهٍ وَلَا مُعَطِّلٍ بَاطِنِيٍّ، وَالجِهَاتُ مُسْتَحِيلَةٌ عَلَيْهِ؛ إِذْ هِيَ مِنْ عَوَارِضِ الأَحْيَازِ عَلَى مَا لَا يَخْفَى. وَالمَكَانُ تَمَكُّنُ حَجْمٍ عَلَى حَجْمٍ، وَلَا يُتَصَوَّرُ ذَلِك فِي غَيْرِ الأَجْرَامِ**».

قلت: معناه أنّا إذا بيَّنَّا امتناع المماثَلة بين القديم والحادث، وثبوت المخالَفة، فلا يبقى معتصَم للمشبِّهِ المجسِّم؛ ضرورة إبطال التشبيه، فنَفْيُ المعتصَم للمشبِّه على هذا ظاهِرٌ؛ ضرورةَ ثبوت المخالَفة المطلَقة، وهي نقيضُ المماثلة، وأما إبطال معتصم المعطل الباطني بإثبات المخالَفة وإبطال الممثالة، فالمعطلون على ضربين:

ـ معطِّلٌ مطلقاً، يعطِّلُ الذات والصفات، فيبطل معتصم هذا بإثبات المخالَفة؛ ضرورة أنّ المخالفة لا تكون إلا بين موجودين، على أنا قد أثبتنا وجود الإله قبل هذا، فيبطل معتصم معطل الوجود.

ـ وأمّا معطل الصفات الوجودية والنفسية، فيبطل أيضاً معتصَمه بإثبات المخالَفة، من حيث إنّ المخالَفة تدل على قيام صفة بكل واحد من المختلفين؛ إذ لا بد لكل موجود من أخص وَصْفٍ على القول به، أو صفات وجودية يماثِل بها ويخالِف؛ إذ الوجود المطلق لا يُعقَل.

وسيأتي الكلام على ثبوت الأخص لكل موجود وعدم ثبوته في موضعه عند تعرض صاحب الكتاب له إن شاء الله.

قلت: وفي هذا الكلام الأخير نظر، أعني أنّ المخالَفة تدل على قيام صفة بكل واحد من المختلفين، إذ لا بد لكل موجود من أخص وصف أو صفات وجودية يماثل بها ويخالف، هذا على القول بالحال.

وأما على القول بنفي الأحوال ـ وهو الصحيح ـ فالمماثلة والمخالفة يثبتان لنفس الذات، فإنا بالضرورة نعلم مخالفة البياض السواد، ومخالفة الجواهر الأعراض، ومخالفة العلم القدرة، إلى غير ذلك من المخالفات، فلو

كانت المخالَفة تتوقف على أمر زائد على الذوات لما فَهِمَ المخالَفة من ذَهِل عن ذلك الأمر الزائد؛ إذ العلمُ بالشيء مع الذهول عن حقيقته محال.

وكذلك أيضاً الكلام في المماثلة، فإنّا نعقل مماثلة البياض للبياض مثلاً، مع ذهولنا عن أخص وصفه، إلى غير ذلك من المماثلات.

كيف والقول بالأخص يلزم منه تصيير واجب الوجود لا وجود؟! ويشعر بمشاركة القديم الحادثَ في العموم، وكلاهما محال.

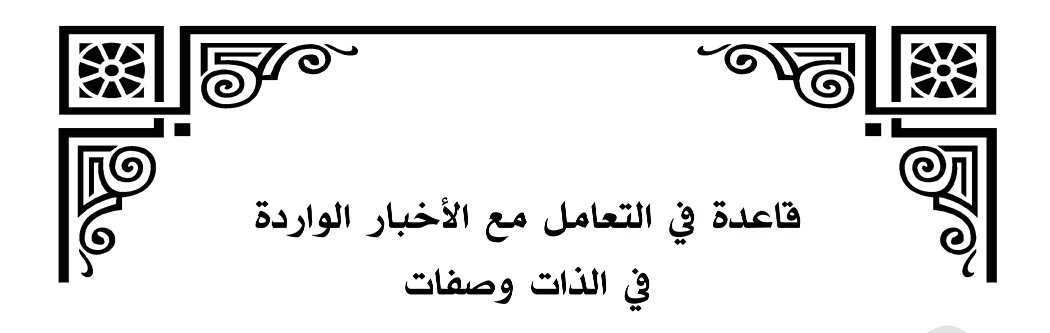
تنبيه: على نَفْيِ التشبيه بين الخالِق والمخلوق بطريقة لم يتعرض لها صاحب الكتاب، وهي أن نقول: التشبيه بينهما يؤدي إلى المحال، وما يؤدي إلى المحال فهو محال.

بيانه: هو أنه لو قدّرنا أنّ الخالق يشبه المخلوق، لم يخل إما أن يشبه المخلوقات كلها، أو بعضها:

ـ شِبْهُه لجميعها فيه تناقض عظيم: وهو أن تكون ذاته تعالى جوهراً، عرَضاً، لوناً، طعماً، رائحةً، علماً، قدرةً، إلى غير ذلك من الموجودات المختلِفات والمتضادات، وهذا غاية المحال الذي لا يقبله عَقْلٌ.

ـ وشِبْهُه لبعضها أيضاً محال؛ إذ يلزمه ما لزم ذلك البعض، فيكون مخلوقاً خالِقاً، وهو محالٌ، أو مخلوقاً لا خالقاً، وهو محال، أو خالِقاً لا مخلوقاً، فيلزم مثله في مشابِهِه، وفيه القول بإلهين، وهو محال.

ـ أو لا يُشبِهُ شيئاً منها، وهو الحق الواضح. وهذا مما تواطئ عليه المعقول والمنقول؛ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١].



قاعدة في التعامل مع الأخبار الواردة في الذات وصفات

ثم قال المؤلف رَحِمَهُ الله عقيب المطلوب الثالث:

«قَاعِدَةٌ: كُلُّ لَفْظٍ يَرِدُ مِنَ الشَّارِعِ فِي الذَّاتِ وَالصِّفَاتِ، فَلَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُتَوَاتِراً أَوْ آحَاداً».

الكلام إلى آخره وهو مقرَّرٌ في الأم أحسن تقرير، وهو أن قال:

«فَإِنْ كَانَ مُتَوَاتِراً فَيَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ مِنْهُ نَصٌّ[(١)] ـ لَا يَحْتَمِلُ التَّأْوِيلَ ـ عَلَى أَمْرٍ مُحَالٍ عَقْلاً، وَإِنْ كَانَ ظَاهِراً[(٢)] أَوَّلْنَاهُ كَمَا سَيَأْتِي ذِكْرُ ذَلِكَ.

وَإِنْ كَانَ آحَاداً، فَمَا وَرَدَ مِنْهُ نَصّاً عَلَى المُحَالِ قَطَعْنَا بِكَذِبِ رَاوِيهِ، وَمَا كَانَ ظَاهِراً فِي المُحَالِ عَلِمْنَا أَنَّهُ غَيْرُ مُرَادٍ.

فَإِنْ بَقِيَ احْتِمَالٌ وَاحِدٌ تَعَيَّنَ أَنْ يَكُونَ مُرَاداً، وَإِنْ بَقِيَ أَكْثَر مِنْهُ لَزِمَ الوَقْفُ، وَتَحَقَّقَ إِبْهَامُ المُرَادِ مِنَ اللَّفْظِ.

وَلَا يَجُوزُ تَرْجِيحُ أَحَدِ الاحْتِمَالَيْنِ بِأَمْرٍ مُحَرِّكٍ لِلظَّنِّ؛ إِذ الظُّنُونُ مُعْمَلَةٌ فِي الأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ فَحَسْب.

---

(١) اللفظ الدال إما أن يكون نصاً وإما أن يكون ظاهراً، والنَّصُّ هنا هو ما لا يتطرق إليه احتمال، فهو ما دلَّ على معنىً قطعاً ولا يحتمل غيره قطعاً، كالخمسة مثلاً فإنه نص في معناه لا يحتمل الستة ولا الأربعة وسائر الأعداد. (راجع المستصفى، لحجة الإسلام الغزالي ٣/ ٨٥).

(٢) اللفظ الظاهر: هو ما دل على المعنى دلالة ظنية. وهو أيضاً اللفظ الدال على معنى مع قبوله إفادة غيره إفادة مرجوحة. (راجع البحر المحيط للزركشي ٣/ ٤٣٦)

وَلِهَذَا قَالَ بَعْضُ حُذَّاقِ السَّلَفِ[1] لَمَّا سُئِلَ عَنِ الاسْتِوَاءِ: «الاِسْتِوَاءُ مَعْلُومٌ، وَالكَيْفُ مَجْهُولٌ، وَالإِيمَانُ بِهِ وَاجِبٌ، وَالسُّؤَالُ عَنْهُ بِدْعَةٌ».

مَعْنَاهُ أَنَّ مَحَامِلَ لَفْظِ الاِسْتِوَاءِ فِي اللُّغَةِ مَعْلُومَةٌ، وَهِيَ: الاِسْتِقْرَارُ، وَهُوَ مُحَالٌ، والاِسْتِيلَاءُ، وَالاِسْتِعْلَاءُ، وَهُوَ جَائِزٌ، وَالقَصْدُ إِلَى خَلْقِ شَيْءٍ، وَهُوَ مَحْمَلٌ صَحِيحٌ، وَإِلَيْهِ الإِشَارَةُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٩]؛ أَيْ: قَصَدَ إِلَيْهَا.

فَإِذَا بَطَلَ قِسْمٌ لِاسْتِحَالَتِهِ» عَقْلاً «وَبَقِيَ لِلَّفْظِ احْتِمَالَانِ، فَالسُّؤَالُ عَنْ تَعْيِينِ أَحَدِهِمَا مِنَ البِدَعِ؛ إِذْ لَمْ يَقُمْ قَاطِعٌ عَلَى تَعْيِينِهِ. نَعَمْ، يَجِبُ التَّصْدِيقُ بِهِ وَإِنْ لَمْ يُعْلَمْ لَهُ وَجْهٌ».

قلت: وهذا كله كلام ظاهر لا يحتاج إلى زيادة، وحاصله أنّ الشرع لا يَرِدُ بما يخالِفُه العقلُ ويحيلُه، وإنما يَرِدُ بما يجوِّزُه العقل.

قلت: تنبيه على طريقة أخرى في معنى ما ذكره صاحب الكتاب من امتناع معارَضة المنقول المعقول. وبيان إحالة ذلك أنا إذا رأينا الظواهر النقلية معارِضَةً للأدلة العقلية[2]، فإن صدّقناهما معاً لزِمَ الجَمْعُ بين النفي والإثبات،

---

(١) هو الإمام مالك بن أنس ﷺ راجع الحلية لأبي نعيم ٦/ ٣٢٦ والبيهقي في الأسماء والصفات ص٤٠٨. ومن نفيس كلام الإمام الفخر الرازي: «السلف هم الذين احترزوا عن تأويل المتشابهات مع قطعهم بنفي التشبيه، كمالك بن أنس، وأحمد بن حنبل وغيرهما من أئمة الحديث، فإنهم قالوا: لما قطعنا بأن الله تعالى منزه عن مشابهة الحوادث، ولم يتعلق بمعرفة مراد الله تعالى من هذه المتشابهات غرض آخر، لا في الفروع ولا في الأصول، كان البحث عنها إقداماً على خطر وهو تفسير الآية بما ليس مراداً لله، من غير حاجة إليه. وهذا المذهب ما به كثير ناس، وهم الملقبون بالسلف الصالح، وأصحابه يمتازون عن المجسمة أشد الامتياز». (راجع الرياض المونقة ص٩٠).

(٢) مثال ذلك معارضَةُ الظواهر النقلية التي توهم حدوث العلم لله للقواطع العقلية الدالة على قِدَم علمه ﷻ وأزلية إحاطته بكل معلوم إحاطة تفصيلية، واستحالة اتصافه بالجهل قبل العلم. ومثال تلك الظواهر قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ [البقرة: ١٤٣] فحمل هذه الآية على ظاهرها يقتضي الحكم بحدوث العلم لله تعالى، وهو محال مخالف للقواطع العقلية، =

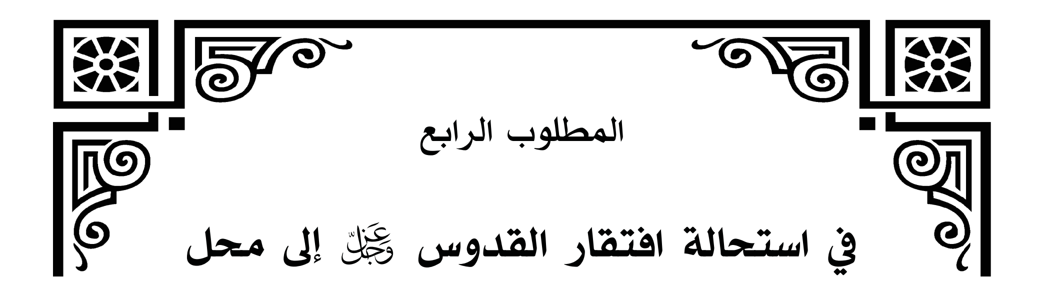
[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:05:46 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

وإن كذبناهما معاً لزم رَفْعُ النفي والإثبات، وإن صدّقنا الظواهر النقلية وكذَّبنا الأدلة العقلية لزم الطعن في الظواهر النقلية؛ لأن الدلائل العقلية أصل الظواهر النقلية، فتكذيب الأصل لتصحيح الفرع يقضي بتكذيب الأصل والفرع معاً.

فلم يبق إلا أن نصدِّقَ الدلائل العقلية، ونشتغل بتأويل الظواهر النقلية، فإن وجدنا لها تأويلاً يجوِّزُه[1] العقلُ حملناه عليه، وإلا وكلنا أمره إلى الله تعالى بعد المنع من اعتقاد محمل ظاهِرٍ يحيله العقل. هذا هو القانون في هذا الباب، وبالله التوفيق.

= ولهذا قال إمام المفسرين الطبري: «إن الله جل ثناؤه هو العالم بالأشياء كلها قبل كونها» وفسر الآية بقوله: «وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا ليعلم رَسولي وحزبي وأوليائي مَنْ يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه. (جامع البيان ٢/ ٦٤١، ٦٤٢) وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ﴾ [محمد: ٣١] يقول تعالى: حتى يعلم حزبي وأوليائي أهلَ الجهاد في الله منكم وأهلَ الصبر على قتال أعدائه، فيظهر ذلك لهم. (٢١/ ٢٢٣) وقال في تفسير قوله: ﴿وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ مِنكُمْ﴾ [التوبة: ١٦] يقول: ولَمّا يتبين لعبادي المؤمنين المجاهدُ منكم في سبيلي على ما أمرته به. (٦/ ٩١).

(١) في (ت) و(ف): يجيزه.



المطلوب الرابع

في استحالة افتقار القدوس عز وجل إلى محل

ثم تعرّض صاحب الكتاب لتقرير المطلوب الرابع، فقال رحمه الله:

«**المَطْلُوبُ الرَّابِعُ: اسْتِحَالَةُ افْتِقَارِ القُدُّوسِ إِلَى مَحَلٍّ يَقُومُ بِهِ؛ إِذْ الدَّلِيلُ قَدْ قَامَ عَلَى حَيَاتِهِ وَقُدْرَتِهِ وَإِرَادَتِهِ وَعِلْمِهِ، وَلَا يُتَصَوَّرُ قِيَامُ هَذِهِ المَعَانِي بِمُفْتَقِرٍ إِلَى مَحَلٍّ يَقُومُ بِهِ، وَسَيَأْتِي إِثْبَاتُ الصِّفَاتِ فِي الرُّكْنِ الثَّالِثِ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى**». الكلام إلى آخره، وهو ظاهر.

وتقريره أن نقول: افتقارُه تعالى إلى محلٍّ يقوم به: مُحالٌ؛ فإنه لو كان كذلك للزم أن يكون المحلُّ قديماً؛ ضرورة قيام الدليل على قِدَمِه تعالى، وقد قام الدليلُ على استحالة قِدَمِ ما سوى الله تعالى وصفاته.

ويلزم أيضاً أن يكون تعالى صفةً للمحلِّ؛ إذ كل محلٍّ موصوف بما قام به، وإذا كان صفةً استحال أن تقوم به صفات؛ ضرورة استحالة قيام المعنى بالمعنى. وقد قام الدليل على قيام الصفات به تعالى من الحياة والعلم والقدرة إلى غير ذلك من الصفات.

قلت: وأيضاً فقد قام الدليل على أن ما سوى الله تعالى وصفات ذاته حادِثٌ، فيلزم أن يكون المحلُّ حادثاً، ويستحيل قيامُ القديم بالحادث؛ إذ كان تعالى قبل وجودِ الحوادث[1].

---

(١) قال الإمام ابن جرير الطبري: القديم بارئ الأشياء وصانعها هو الواحد الذي كان قبل كل شيء، وهو الكائن بعد كل شيء، والأول قبل كل شيء، والآخر بعد كل شيء، وأنه **كان ولا وقت ولا زمان ولا ليل ولا نهار ولا ظلمة ولا نور إلا نور وجهه** الكريم، ولا سماء ولا أرض، ولا شمس ولا قمر ولا نجوم، وأن **كل شيء سواه** =

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:05:46 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

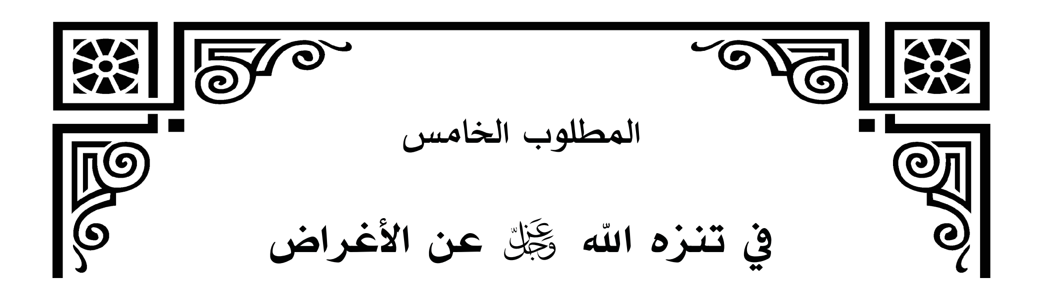
وبهذه الطريقة يبطل كونه تعالى عَرَضاً؛ إذ العرَضُ عبارة عمّا يقوم بالأجسام، وكل جسم فهو حادث، ويكون محدِثُه موجوداً قبله، فكيف يكون تعالى قائماً بالجسم وقد كان موجوداً قبل الجسم؟!

مع ما يلزم من قيام القديم بالحادث من جواز الحركة والسكون عليه، وجواز اختصاصه بمحلٍّ دون محلٍّ، وتحيُّزِه بجهة ضرورة تحيُّزِ محلِّه، وافتقاره إلى مقتضٍ غيره يقتضي له الانتقال إلى جسم دون جسم؛ إذ لم يكن ذلك لنفسه ولا واجباً له، ويلزم[1] انتقاله أزلاً، وهو محال لِمَا فيه من لزوم وجود الحادث المنتقل إليه أزَلاً، وإنه محال لمنافاة الأزلية الحدوثَ.

وكل ما ذكرناه من الإلزامات من صفات الحوادث، وذلك كله نقيض الوجوب الثابت للقديم[2] تعالى. والله الموفق للصواب.

= **محدث مدبَّر مصنوع**، انفرد بخلق جميعه بغير شريك ولا معين ولا ظهير، سبحانه من قادر قاهر. (تاريخ الطبري ١/ ٣٠).

(١) في (ت): وإلا لزم.
(٢) في (ف): الثابت له.



المطلوب الخامس

في تنزه الله ﷻ عن الأغراض

ثم تعرَّض لتقرير المطلوب الخامس، فقال رحمه الله:

«**المَطْلُوبُ الخَامِسُ: تَعَالِيهِ عَنِ الأَغْرَاضِ الحَامِلَةِ عَلَى الأَفْعَالِ**[1]».

---

(١) الغرض الذي يتعالى الله عنه هو عِبَارَةٌ عَنْ وُجُودِ بَاعِثٍ يَبْعَثُهُ تَعَالَى عَلَى إِيجَادِ فِعْلٍ مِنَ الأَفْعَالِ، أَوْ عَلَى حُكْمٍ مِنَ الأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ بِمُرَاعَاةِ مَصْلَحَةٍ تَعُودُ إِلَيْهِ أَوْ إِلَى خَلْقِهِ. والغرض بهذا المفهوم هو المسمى بالعلة الباعثة على الفعل، وهي مستحيلة في حق الله تعالى، إذ يترتب على إثباتها له سبحانه محالات عديدة مخلة بمقام الإلهية؛ والله ﷻ يتعالى عنها لأنه يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد بمقتضى علمه وإرادته وقدرته، لا بشيء خارج عنها يكون باعثاً له على الفعل أو الحكم.

وأما إثبات الحِكَم والمنافع التابعة لأفعال الله تعالى فلا يلزم منه أي محذور، وأهل السنة الأشعرية يقولون بأن أفعال الله تعالى محكمَة متقنة مشتملة على حِكَم ومصالح لا تحصى ولا تعد راجعة إلى مخلوقاته تعالى، لكنها ليست عِلَلاً باعثةً له على الفعل، ولا عِلَلاً مقتضيةً لفاعليته، فاللهُ سبحانه وتعالى فاعل مختار، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد بإرادته ﷻ، ولا يقوم به وصف آخر من غرَضٍ أو غيره يكون حاملاً له على فعلٍ دون غيره. وما الحِكَمُ والمنافعُ إلا ثمراتٌ لأفعاله فضلاً منه ورحمة.

وقد قال الإمام الحافظ الحجة الفقيه شيخ الإسلام: أبو بكر الإسماعيلي (ت٣٧١هـ) في كتاب اعتقاد أهل السنة: «وأنه ـ تعالى ـ مالك خلقه، وأنشأهم لا عن حاجة إلى ما خلق، **ولا لمعنى دعاه إلى أن خلقهم**، لكنه فعال لما يشاء، ويحكم ما يريد، ولا يسأل عما يفعل، والخلق مسؤولون عما يفعلون». (ص٣٦. تحقيق جمال عزون. نشر دار ابن حزم ١٩٩٩م) فقوله: «**ولا لمعنى دعاه أن خلقهم**» إشارة إلى تنزيه الله سبحانه وتعالى عن الأغراض الحاملة على الأفعال.

ومما ينبغي أن يعلم في هذا المقام أن كل حكمة ومصلحة تترتب على فعل تسمى غايةً من حيث إنها على طرف الفعل، ونهايةً وفائدةً من حيث إنها تترتب على الفعل، فالفائدة والغاية متحدتان ذاتاً ومختلفتان اعتباراً، ويعمّان الأفعال الاختيارية وغيرها، وأما الغرَضُ فهو ما لأجله إقدامُ الفاعل على فعله، ويسمى علة غائيةً، والغرضُ بهذا المعنى لا يوجد في أفعاله تعالى وإن جمّت فوائدها.

وَلَنَا فِيهِ مَسْلَكَانِ: أَحَدُهُمَا: هُوَ أَنَّ عُمُومَ قُدْرَتِهِ وَإِرَادَتِهِ يَلْزَمُ مِنْهُ صِحَّةُ كُلِّ مَا قَبِلَ الوُجُودَ، وَذَلِكَ عَامٌّ فِي كُلِّ مَا يُقَدَّرُ مُمْكِناً، سَوَاءٌ كَانَ فِيهِ غَرَضٌ أَمْ لَا».

وقد قرّر ذلك في الأم بقدمتين أحسن تقرير، لا يحتاج إلى زيادة، فقال:

«وَتَحْرِيرُ الدَّلِيلِ هُوَ أَنَّا نَقُولُ: إِنْ قَامَتْ بِهِ الأَغْرَاضُ وَجَبَتْ لَهُ، وَلَمْ تَجِبْ، فَلَا تَقُومُ بِهِ؛ إِذِ الجَائِزَاتُ تَسْتَحِيلُ عَلَيْهِ، فَلَا يَتَّصِفُ إِلَّا بِوَاجِبٍ؛ إِذْ الجَائِزُ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ حَادِثاً.

وَتَقْرِيرُ عَدَمِ وُجُوبِهَا هُوَ أَنَّهَا لَوْ كَانَتْ وَاجِبَةً لَمَا صَحَّ الِاقْتِدَارُ عَلَى مَا خَلَا عَنْهَا؛ إِذْ يَلْزَمُ مِنْ وُجُودِهِ[1] عَدَمُهَا[2]، وَهُوَ يُنَاقِضُ حَقِيقَةَ وُجُوبِهَا.

وَسَنُبَيِّنُ انْفِرَادَهُ بِكُلِّ مَا يَقَعُ فِي الوُجُودِ. فَتَبَيَّنَ أَنَّ أَفْعَالَهُ لَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ فِيهَا غَرَضٌ».

قلت: وهذا كلام ظاهر لا يحتاج إلى زيادة.

ثم قال: «**فَلَوْ قِيلَ: إِذَا انْتَفَى كَوْنُ الغَرَضِ مَعْنًى قَائِماً بِذَاتِهِ، فَهَلْ تَنْتَفِي الفَائِدَةُ والحِكْمَةُ فِي أَفْعَالِهِ**» لأجل انتفاء الغرض؟

«**فَإِن اشْتَمَلَتْ عَلَى فَائِدَةٍ وَحِكْمَةٍ، وَوَجَبَ لَهَا ذَلِك، فَيَجُوزُ أَنْ يُعْنَى بِالغَرَضِ ذَلِكَ**» إلى قوله: «**فَلَم يَكُن لِقَولِنا: اشتَمَلَت أَفعالُهُ على فائدَةٍ، معنًى**».

هو أيضاً كلام ظاهر، فقوله: «**فلو قيل: إذا الغرض انتفى الغرض**» إلى آخره معناه: إذا انتفى أن يكون الغرَضُ معنًى قائماً بذاته تعالى لما ذكرتموه من الدليل، فهل تنتفي الفائدة والحكمة في أفعاله، لأجل انتفاء الغرض عن ذاته؟ أو لا تنتفي فتكون أفعاله اشتملت على فائدة وحكمة ووَجب لها ذلك، فيجوز أن يُعنَى بالغرض ذلك؟

---

(١) أي: من وجود ما خلا عن الأغراض.
(٢) أي: عدم الأغراض.

فأجاب رحمه الله عن هذا بأن قال:

«المَنَافِعُ وَالمَضَارُّ بِأَسْرِهَا، وَالحِكَمُ عَلَى تَفَاصِيلِهَا، تَحْصُلُ عقيْبَ الأَفْعَالِ بِمَجْرَى العَادَةِ، وَلَيْسَ ثَمَّ مَوْجُودٌ حَادِثٌ يَنْفَعُ وَلَا يَضُرُّ». إلى آخره.

ومعنى ذلك أن نقول لهم: ما معنى الاشتمال في قولكم: «تشتمل أفعاله على فائدة»؟

إن عنيتم به قيام معنى بمعنى فذلك محال.

وإن عنيتم به قيام فعل بفعل كما يقوم العرَض بالجوهر فلا يمتنع؛ إذ لا يرجع إلى ذاته منه شيء من أفعاله.

وإن عنيتم به أنه يحصل عقيب الفعل نَفْعٌ، فذلك أمر بمجرى[1] العادة، وما كان للعادة يجوز أن يخرق الله العادة فلا يعقبه نَفْعٌ، كما نقول في الشِّبَع عند الأكل، وفي الريِّ عند الشرب، فإنّ الله تعالى يخلق الشِّبَع عقيب الأكل، والريَّ عقيب الشرب، ويجوز أن لا يخلق ذلك.

وهو معنى قوله: **«نَعَمْ، البَارِي تَعَالَى يَخْلُقُ النَّفْعَ وَالضَّرَّ عَقيْبَ أَمْرٍ آخَرَ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلَمْ يَكُنْ لِقَوْلِنَا: «اشْتَمَلَتْ أَفْعَالُهُ عَلَى فَائِدَةٍ» مَعْنًى»**.

يعني أنه إذا كان الباري تعالى هو الذي يخلق النفعَ والضرَّ عقيب أفعالٍ، ويجوز أن لا يخلقها عقيب تلك الأفعال، فلا معنى لقولنا: «اشتملت الأفعال على المنافع والمضار»؛ إذ لا تأثير للأفعال في المنافع والمضار. إلا أن يراد باشتمالها أن الله تعالى يخلق عندها منافع ومضار، فلا مشاحة في الاصطلاح ما لم يُؤدِّ إلى الإيهام.

ثم قال: **«المَسْلَكُ الثَّانِي: هُوَ أَنَّهُ لَوْ كَانَ لَهُ غَرَضٌ لَمْ تَخْلُ أَفْعَالُهُ عَنْ فَائِدَةٍ، وَقَدْ خَلَتْ عَنْهَا»** إلى قوله: **«تَعَالَتْ أَحْكَامُ الجَلَالِ عَنْ أَنْ تُوزَنَ بِمِيزَانِ الاعْتِزَالِ»**.

قلت: يريد أنه لو كان له غَرَضٌ في خَلْقِ فائدة في الأفعال ـ أي: عقيب

---

(١) في (غ) و(ت): بمجرد

الأفعال ـ لكان ذلك الغرضُ واجباً؛ إذ لا يتصف تعالى إلا بواجبٍ، وإلا لزم قيام الحوادث بذاته، تعالى عن ذلك[1]، ولو كان قيام الغرَض به لخَلْقِ فائدة في الأفعال لَمَا خلا فعلٌ عن فائدة، لكنه قد خلا.

واستدل على الخلوّ بأن قال: «**فَإِنَّ اللهَ تَعَالَى خَلَقَ الكُفَّارَ وَكَلَّفَهُمْ، وَأَرَادَ دُخُولَهُمْ النَّارَ**» ولا فائدة لهم في ذلك ولا صلاح ولا أصلح.

ثم قال: «**فَإِنْ قِيلَ: إِنَّهُ يَجِبُ مُجَازَاتُهُمْ عَلَى كُفْرِهِمْ، وَهُوَ أَصْلَحُ لَهُمْ**». وباقي الكلام في الأم، إلى قوله: «**تَعَالَتْ أَحْكَامُ الجَلَالِ عَنْ أَنْ تُوزَنَ بِمِيزَانِ الِاعْتِزَالِ**» كلام ظاهر لا يحتاج إلى زيادة، وهو أن قال:

«**قِيلَ: وَهَلَّا أَمَاتَهُمْ قَبْلَ اسْتِحْقَاقِ التَّكْلِيفِ وَالكُفْرِ فَيَكُونَ أَصْلَح لَهُمْ؟! وَهَلَّا أَمْهَلَهُمْ زَائِداً عَلَى عُمُرِهِمْ؟!**

فَلئِنْ قِيلَ: عَلِمَ أَنَّهُمْ لَوْ عَاشُوا زَائِداً لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ.

قِيلَ: أَطْفَالُ الكُفَّارِ وَالمَجَانِينُ أَمَاتَهُمْ، وَفِي ذَلِك حِرْمَانٌ لَهُمْ مِنَ السَّعَادَةِ. فَلَئِنْ سَاغَ لِقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ: عَلِمَ البَارِي أَنَّهُمْ لَوْ عَاشُوا زَائِداً كَفَرُوا، فَيَسُوغُ أَنْ يُقَالَ: الصَّلَاحُ فِي إِمَاتَةِ الكَافِرِ الَّذِي عَلِمَ أَنَّهُ لَوْ عَاشَ كَفَرَ، فَلِمَ أَوْصَلَهُ إِلَى البُلُوغِ؟! تَعَالَتْ أَحْكَامُ الجَلَالِ عَنْ أَنْ تُوزَنَ بِمِيزَانِ الِاعْتِزَالِ!».

---

(١) استحالة التغيّر على الله واستحالة قيام صفة حادثة بذاته: أمرٌ متفق عليه بين أهل السنة، فقد قال الإمام إسماعيل بن يحيى المزني (ت٢٦٤هـ): «وكلمات الله وقدرة الله ونعته **وصفاته كاملات غير مخلوقات، دائمات أزليات، وليست بمحدثات فتبيد، ولا كان ربنا ناقصاً فيزيد**». (شرح السنة ص٨١ ـ ٨٢. تحقيق جمال عزون).
وقال الإمام الطبري في «التبصير» في كلامه عن صفات الله تعالى: **لا يجوز تحوُّلها أو تبديلها أو تغيرها عما لم يزل الله** ـ تعالى ذكره ـ **بها موصوفاً**. ص١٥٠.
وقال الإمام ابن أبي زيد القيرواني في الرسالة: وله الأسماء الحسنى والصفات العلى. **لم يزل بجميع صفاته وأسمائه. تعالى أن تكون صفاته مخلوقة وأسماؤه مُحدَثة.**
وقال القاضي عبد الوهاب البغدادي في شرحها: «**ولا يجوز أن تكون ذات القديم محلاً للحوادث**» ص١٩١.
وقال الإمام البغوي في شرح السنة: **ليس لله ﷻ صفةٌ حادِثة، ولا اسمٌ حادِث، فهو قديمٌ بجميع أسمائه وصفاته ﷻ وتقدست أسماؤه.** ١٦/ ٢٥٧.

قلتُ: وعلى الجملة، فالغَرَضُ: عبارةٌ عن باعِثٍ وشهوة تقومُ به لهذا الفعل، وهو محالٌ على الباري تعالى؛ إذ الشهوة تُشعِرُ باحتياج المشتهِي لِمَا يشتهيه، وكل محتاجٍ ناقِصٌ، والنقصُ مستحيل عليه بالمعقول والمنقول كما قدمناه في غير ما موضع.

ثم قال: «**فَإِنْ قِيلَ: الفِعْلُ العَرِيُّ عَنِ الفَائِدَةِ عَبَثٌ وَسَفَهٌ، وَلَا يَصِحُّ عَلَى الحَكِيم**».

فأجاب بأن قال: «**قُلْنَا: العَبَثُ وَالسَّفَهُ كَلِمَةٌ اسْتَعْمَلَهَا أَهْلُ العَادَةِ عَلَى مَا لَا غَرَضَ لَهُمْ فِيهِ، وَثُبُوتُ هَذَا المَعْنَى ـ أَعْنِي الغَرَض ـ لِلبَارِي تَعَالَى مُحَالٌ.**

نَعَمْ، لَا يَصِحُّ إِطْلَاقُ لَفْظِ العَبَثِ عَلَيْهِ، إِذْ قَدْ يُوهِمُ مَا يَفْعَلُهُ الإِنْسَانُ بِغَيْرِ قَصْدٍ، كَالذَّاهِلِ الَّذِي يَعْبَثُ بِمَا لَا يَعْلَمُهُ وَلَا يَقْصِدُهُ، فَهُوَ عَابِثٌ، وَالبَارِي تَعَالَى مُرِيدٌ لِجَمِيعِ المَوْجُودَاتِ» الكلام إلى آخره.

قلت: وتقرير الجواب والكلام إلى آخره أن نقول: العبثُ يطلق ويراد به: ما لا غَرَضَ فيه. ويُطلَق ويراد به: ما يفعله الإنسان من غير قَصدٍ، فإن أريد بالعبَث الفعل الذي لا فائدة فيه ولا غرَض فيه، فهو معنًى صحيح، إلا أننا نمنع إطلاقه في حق الباري تعالى لما فيه من الإيهام بما يفعله الذاهل الذي يعبَثُ بما لا يعلمه ولا يقصده. وإن أريد بالعبث: ما يفعله الإنسان بغير قَصْد كالذاهل فليس كذلك، فإنّ الباري تعالى مريدٌ لجميع الكائنات.

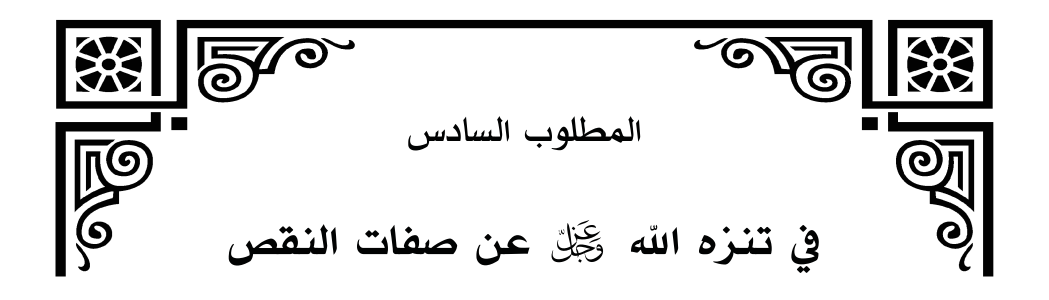
«**فَالحِكْمَةُ المَنْسُوبَةُ إِلَى اللهِ تَعَالَى عِبَارَةٌ عَنْ عِلْمِهِ بِالأَشْيَاءِ وَقُدْرَتِهِ عَلَى إِحْكَامِهَا وَإِتْقَانِهَا، وَلِهَذَا سُمِّيَ الطَّبِيبُ العَالِمُ القَادِرُ عَلَى اسْتِعْمَالِ الأَدْوِيَةِ الَّتِي يَعْقُبُهَا الشِّفَاءُ ـ فِي مَجْرَى العَادَةِ ـ حَكِيماً، وَإِنْ لَمْ يَصْدُرْ مِنْهُ شَيْءٌ**».

قال: «**فَتَبَيَّنَ أَنَّ الحِكْمَةَ تُعْطِي العِلْمَ وَالقُدْرَةَ، لَا وُقُوعَ المَقْدُورِ**».

فمعنى قوله: «تعطي العلم والقدرة» أي: تدل على العلم والقدرة، لا على وقوع المقدور. وإذا كانت الحكمة لا تدل على وقوع الفعل، فأحرى أن لا تدل على ما يعقبه من النفع؛ لاستحالة وجود[1] الفرع قبل الأصل.

---

(١) في (ت): وقوع.



المطلوب السادس

في تنزه الله عَزَّ وَجَلَّ عن صفات النقص

ثم تعرّض للمطلوب السادس فقال رَحِمَهُ اللهُ:

«المَطْلُوبُ السَّادِسُ: تَعَالِيهِ عَنْ كُلِّ صِفَةِ نَقْصٍ أَوْ آفَةٍ؛ لِأَمْرَيْنِ: أَحَدُهُمَا: هُوَ أَنَّ كُلَّ ذِي نَقْصٍ مُحْتَاجٌ، وَكُلُّ مُحْتَاجٍ جَائِزٌ، فَكُلُّ نَاقِصٍ جَائِزٌ».

قلت: بنى الكلام على مقدمتين، وتقريرُهما ظاهر: وهو أن قال: «كل ذي نقص محتاج، وكل محتاج جائز، فكل ناقص جائز، **«وَالبَارِي إِنْ كَانَ نَاقِصاً فَيَكُونُ جَائِزاً، وَهُوَ كَذِبٌ؛ لِقِيَامِ الدَّلِيلِ عَلَى وُجُوبِ الوُجُودِ لَهُ. وَكَوْنُ كُلِّ نَاقِصٍ مُحْتَاجاً إِلَى مَنْ يُعْطِيهِ الكَمَالَ وَيُزِيلُ عَنْهُ النَّقْصَ وَاضِحٌ»**.

ويلزم من القول بجوازه أن لا يوجَد موجود؛ ضرورة التسلسل.

قوله: **«وَكَوْنُ الحَاجَةِ يَلْزَمُ مِنْهَا جَوَازٌ لَا يَخْفَى عَلَى ذِي بَصِيرَةٍ، إِذْ العَقْلُ لَا يَقْضِي بِوُجُوبِ الاِحْتِيَاجِ، بَلْ يَقْضِي بِجَوَازِ زَوَالِ كُلِّ حَاجَةٍ، وَهَذَا لَا يَحْصُلُ إِلَّا بِإِثْبَاتِ مَوْجُودٍ هُوَ مُنْتَهَى الحَاجَاتِ، يُحْتَاجُ إِلَيْهِ وَهُوَ المُسْتَغْنِي عَلَى الإِطْلَاقِ»** إلى آخره.

قلتُ: معناه أنّ الحاجة ليست واجبة؛ إذ حقيقة الواجب: ما لا يقبل الزوال، فلو كانت الحاجة واجبةً لما قبلت الزوال، فإنّ العقل يقضي بزوالها، كالجاهل مثلاً، فإن العقل يقضي بزوال الجهل عنه؛ وكالزَّمِنِ[1] العقلُ يقضي بزوال الزَّمَانة عنه، وكذلك سائر الحاجات.

وإذا ثبت أنّ النقص يؤدي إلى الحاجة، والحاجةُ جائزة، والجائز يؤدي

(١) الزَّمِنُ: ذو الآفة والعاهة.

إلى الحدوث؛ لكونه مفتقِراً إلى مخصِّص، فيستحيلُ قيام النقص بذاته تعالى؛ ضرورة استحالة قيام الحوادث به.

ثم قال: «**وزَوَالُ كُلِّ حَاجَةٍ لَا يَحْصُلُ إِلَّا بِإِثْبَاتِ مَوْجُودٍ هُوَ مُنْتَهَى الحَاجَاتِ**»[1].

قلت: معنى ذلك أنّ زوال الحاجات لا يصح إلا من مُستغْنٍ على الإطلاق، وهو الخالِقُ تعالى، وإلا تسلسل.

«**الأَمْرُ الثَّانِي: السَّمْعُ القَاطِعُ الدَّالُّ عَلَى تَنَزُّهِ الحَقِّ عَنْهُ**» إلى آخره.

قلت: معناه أنه قد قام الدليل السمعي القاطع على استحالة قيام النقص به.

ثم قال: «**وَهَذَا إِنَّمَا يَنْفَعُ فِي نَفْيِ غَيْرِ النَّقِيصَةِ المُضَادَّةِ لِلكَلَامِ، أَوْ المُتَوَقِّف عَلَيْهَا**».

قلت: ومعنى هذا أنّ السمع إنما يدل على نَفْيِ النقيصة التي لا تضاد الكلام كالصَّمم والعمى إلى غير ذلك من الأضداد المضادة للإدراكات، ولا يدل على نَفْيِ النقيصة المضادة للكلام النفسي كالسَّهْو والنوم والطفولية والبهيمية، فلا يُستَدَلُّ بالسَّمْعِ على نَفْيِ هذه؛ لأنّ السمعَ متوقِّفٌ على نَفْيها؛ من حيث إنّ السمع لا يثبت إلا بعد ثبوت الكلام، ولا يثبت الكلام إلا بعد انتفاء هذه النقائص.

قلت: قوله: «**أو المتوقِّف عليها**» يريد العجز، فلا يستدل أيضاً بالسمع على نَفْيِ العجز؛ ضرورة توقُّفِ السمع على نفي العجز باعتبار توقف ثبوت السمع على القدرة، والقدرةُ متوقفة على انتفاء العَجْز، فالسمع إذاً متوقف على انتفاء العجز، وما يتوقف السمعُ عليه لا يستدل به عليه، وإلا لزم إثبات أمر بما لا يَثبُت إلا بعد ثبوت ذلك الأمر، وإنه محال.

---

(١) ذكر المقترح هذا الدليل في «**شرح العقيدة البرهانية**»، وزاد إثر هذه الكلمات: وإلا تسلسل، ويلزم منه أن لا تزول حاجة، وهو نقيض ما أثبت العقلُ جواز زوالِه. ص٩٤.

قلت: والصحيح أنّ السمع لا يتوقف ثبوتُه على الكلام[1]، ولا على نفي العجز؛ إذ العلم يحصل ضرورة عند قيام المعجزة بثبوت السمع، مع الذهول عن نفي العجز وثبوت الكلام، فلو كان ثبوت السمع يتوقف على نفي العجز وثبوت الكلام لما عَلِمَ ثبوتَ السمع من ذَهل عن نَفْيِ العجز وثبوت الكلام.

وقد استدل «القاضي» رضي الله عنه على نَفْيِ العجز بالسمع، وهو سائغ؛ إذ لا يتوقف السَّمْعُ عليه كما قررناه.

نعم، إن أراد من شرط الناظر في المعجزة أن يكون تقدم له قبل ذلك ثبوت الفاعل المختار، وأنه متكلِّم، وأنه قادر ليس بعاجز، وأنه مريد، عالم؛ إذ لا يصح الفعل المُعجِزُ إلا بعد ثبوت هذه الصفات، فيكون الكلام له وجه. والله الموفق للصواب.

---

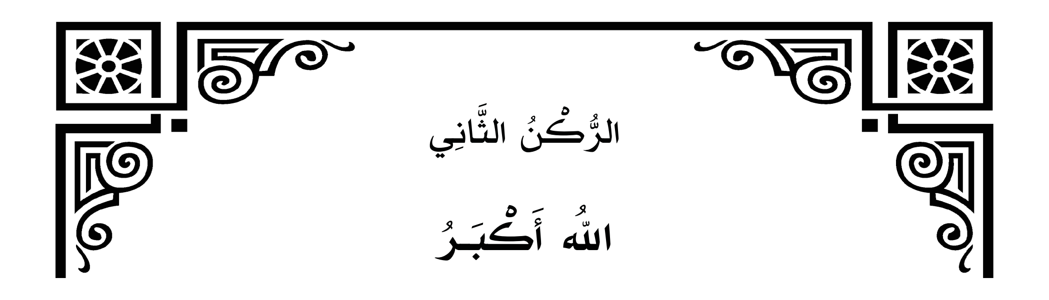
(١) قال العلامة **الأبياري**: قولهم: إن كلام الله تعالى لا يجوز أن يدرك بالسمع، فهذا ينبني على خلاف المتكلمين في مدلول المعجزة، هل مدلولها كون الرسول صادقاً، أو مصدَّقاً؟ وذهب الإمام في هذا الكتاب «البرهان» إلى أن المدلول كونه صادقاً، فيعلم صدق الرسول ﷺ من هو غافل عن ثبوت الكلام لله سبحانه. وقد مال الإمام إلى هذا في الإرشاد، وضرب في ذلك المثال للملك المتصدي للرعية المخالف للعادة على حسب سؤال المدعي، قال: فيحصل للحاضرين العلم مع الغفلة عن كلام النفس، بل لو كان في المجلس من يعتقد نفي كلام النفس لحصل له العلم. (التحقيق والبيان ١/ ١٦١).





الرُّكْنُ الثَّانِي

اللهُ أَكْبَرُ



الرُّكْنُ الثَّانِي

اللهُ أَكْبَـرُ

«الرُّكْنُ الثَّانِي: وَهُوَ إِثْبَاتُ الأَكْبَرِيَّةِ لَهُ تَعَالَى.

وَقَدْ ذَكَرْنَا لَهُ مَعْنَيَيْنِ: أَحَدُهُمَا: مَا يُسْتَعَارُ مِنْ كِبَرِ السِّنِّ[1]، وَهُوَ إِشَارَةٌ إِلَى دَوَامِ الوُجُودِ».

قلت: معناه أنه يقال: شيخٌ كبيرٌ؛ لتقادم الأزمنة عليه، واستمرار وجوده، فيستعار ذلك في حق الباري تعالى باعتبار دوام الوجود، لا باعتبار تقادم الأزمان.

ثم قال: «وَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا يَصِحُّ نِسْبَةُ الزَّمَانِ إِلَيْهِ مِنْ وَجْهٍ ما؛ إِذْ وُجُودُهُ وَاحِدٌ وَاجِبٌ، يَسْتَحِيلُ عَلَيْهِ تَقَدُّر العَدَمِ».

فقوله: «وُجُودُهُ وَاحِدٌ وَاجِبٌ» يريد: لا يتقدر فيه وجودان؛ لاستحالة تقدر العدم عليه، كما في وجود الإنسان مثلاً، فقد يتقدر بوجود بعد وجود ـ وإن كان وجودُه كله وجوداً واحداً ـ لجواز العدم عليه، فإنّ ما من زمان إلا ويجوز عدمُه، فيتقدر بوجودٍ غير وجود، أو باعتبار صحة زيادة وجوده في ذاته أو نقصانه.

قوله: «فَنِسْبَةُ الزَّمَانِ إِلَيْهِ نِسْبَةٌ وَهْمِيَّةٌ يَتَلَفَّظُ بِهَا مَنْ هُوَ وَاقِفٌ عَلَى المَأْلُوفِ المُعْتَادِ، وَالعُقُولُ تَأْبَاهَا».

يعني نسبة الزمان إلى الباري تعالى نسبةٌ وهميةٌ، لا يتقدر فيه وجود بعد وجود؛ لأن العدمَ لا يجوز عليه.

قوله: «وَالأَفْهَامُ السَّلِيمَةُ تُدْرِكُ انْتِفَاءَهَا عَنْهُ».

---

(١) انظر هذا الاشتقاق في كتاب: «اشتقاق أسماء الله» للزجاجي (ت ٣٤٠ هـ) ص١٥٥.

يعني انتفاء النسبة الوهمية إليه.

قوله: «**وَلَا بُدَّ مِنْ تَقْرِيرِ قِدَمِهِ وَبَقَائِهِ لِيَتِمَّ اعْتِقَادُ المَعْنَى بِالدَّلِيلِ كَمَا رَسَمْنَاهُ**».

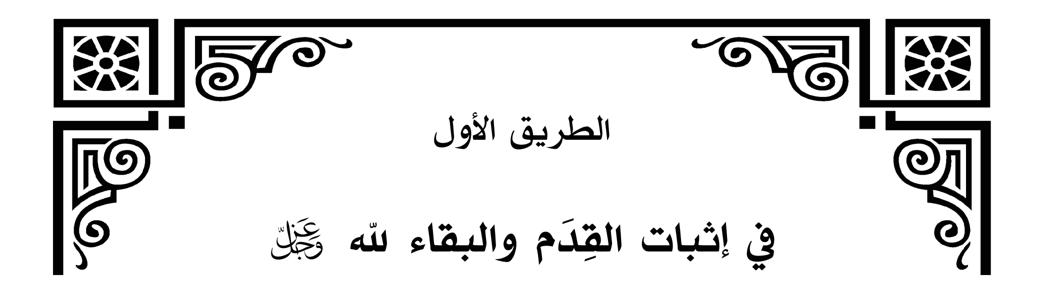
يعني بالمعنى: الأكبرية التي هي إشارة إلى دوام الوجود لأنّ دوام الوجود ووجوبه في حقِّه تعالى يقتضي القِدَم والبقاء، فلا بد إذاً من تقرير القِدَم والبقاء.

قوله: «كما رسمناه» يعني ما أشار إليه من الرمز للأدلة في أوّل الكتاب.

ثم قال: «**وَلَنَا فِيهِ طَرِيقَانِ كَمَا قَدَّمْنَاهُ**».

يعني في إثبات البقاء والقِدَم.

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:05:51 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية



الطريق الأول

في إثبات القِدَم والبقاء لله عز وجل

«الطريق الأَوَّلُ: هُوَ أَنَّهُ وَاجِبُ الوُجُودِ بِذَاتِهِ، وَكُلُّ وَاجِبِ الوُجُودِ بِذَاتِهِ فَلَا يَصِحُّ فِي العَقْلِ عَدَمُهُ، فَهُوَ إِذاً لَا يَصِحُّ عَدَمُهُ. وَيَلْزَمُ مِنْهُ بَقَاؤُهُ[1] وَقِدَمُهُ».

قلت: معناه أنه يلزم من صحة هذا البرهان المركَّب من مقدمتين: بقاؤه، وقِدَمه، فاستدل بكونه واجب الوجود على القِدَم والبقاء.

ووجه الدلالة أنّ حقيقة الوجود الواجب: ما لا يقبل العدَمَ مطلَقاً. فانتفاءُ العدم السابق يدل على قِدَمِه، وانتفاءُ العدم اللاحق يدل على بقاءه.

ثم استدل على المقدمة الأولى وهي كونه تعالى واجب الوجود بذاته فقال: رحمه الله:

«أَمَّا المُقَدِّمَةُ الأُولَى فَوَاضِحَةٌ، فَإِنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ وَاجِباً لَكَانَ جَائِزاً».

الكلام إلى آخره مبسوط في الأم، وهو أن قال:

---

(١) **قال الإمام السنوسي في شرح العقيدة الكبرى**: البقاء عبارة عن سلب العدم اللّاحق للوجود. والدليل على وجوب هذه الصفة له ﷻ أنه لو قُدِّر لحوقُ العدم له ـ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً ـ لكانت ذاته العليّة تقبل الوجود والعدم لفرض اتّصافه بهما، ولا تتّصف ذاته بصفة حتى تقبلها، لكن قبوله ﷻ للعدم محال؛ إذ لو قبله لكان العدم والوجود بالنسبة إلى ذاته سيّان؛ إذ القبول للذات نفسي لا يتخلف؛ فيلزم افتقار وجوده إلى موجِد يرجّحه على العدم الجائز، فيكون حادثاً، كيف وقد ثبت بالبرهان القطعي وجوب قدمه؟! فبان لك بهذا البرهان أنّ وجوب القدم يستلزم أبداً وجوب البقاء، وأنّ تجويز العدم اللّاحق يوجب ثبوت العدم السابق، فخرج لك بهذا البرهان قاعدة كليّة وهي أنّ كلّ ما ثبت قدمه استحال عدمه؛ لأنّ القِدَم لا يكون أبداً إلّا واجباً للقديم، وهذا البرهان الذي ذكرنا لوجوب البقاء مختصر، وهو مع اختصاره قطعي لا شبهة في شيء من مقدّماته. ص٧٤، ٧٥.

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:05:51 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

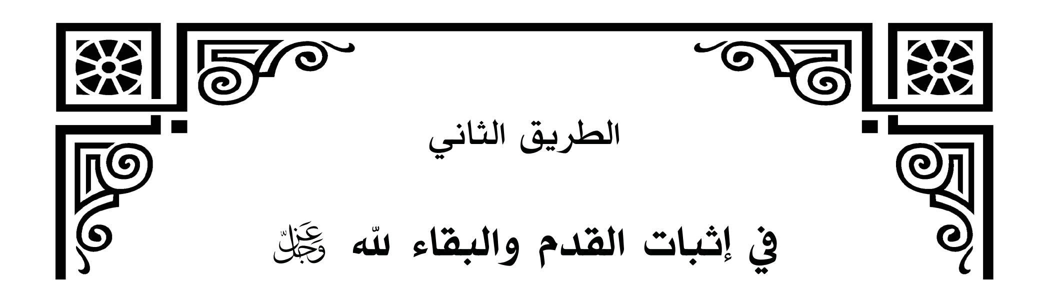
«وَلَوْ كَانَ جَائِزاً لَافْتَقَرَ إِلَى مُقْتَضٍ، وَيَتَسَلْسَلُ، أَوْ يَقِف إِلَى وَاجِبٍ بِذَاتِهِ، وَهُوَ الإِلَهُ الحَقُّ.

وَسَنُبَيِّنُ انْفِرَادَ وَاجِبِ الوُجُودِ بِالِاخْتِرَاعِ، فَيَصِحُّ المَقْصُودُ عَلَى مَحَكِّ السَّبْرِ».

وأمّا المقدمة الثانية وهي قوله: «**وكل واجب الوجود بذاته لا يصح في العقل عدمُه**»، فتقريرها أيضاً لا يحتاج إلى زيادة، وهو أن قال:

«وَالمُقَدِّمَةُ الثَّانِيَةُ لَا تَحْتَاجُ إِلَّا إِلَى فَهْمِ حَقِيقَةِ الوُجُوبِ؛ إِذِ القِسْمَةُ العَقْلِيَّةُ حَصَرَت المَعْلُومَاتِ فِي ثَلَاثٍ: إِلَى مَا قَبِلَ الوُجُودَ، وَإِلَى مَا لَمْ يَقْبَلْهُ، وَالثَّانِي هُوَ المُسْتَحِيلُ، وَالأَوَّلُ إِنْ قَبِلَ مَعَ الوُجُودِ العَدَمَ فَهُوَ الجَائِزُ، وَإِنْ لَمْ يَقْبَلْهُ فَهُوَ الوَاجِبُ».

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:05:52 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية



الطريق الثاني

في إثبات القدم والبقاء لله ﷻ

ثم قال: «**الطَّرِيقُ الثَّانِي**».

يعني في ثبوت القِدَم والبقاء:

«**هُوَ أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ قَدِيماً لَكَانَ حَادِثاً، وَلَوْ كَانَ حَادِثاً لَافْتَقَرَ إِلَى مُحْدِثٍ، وَيَتَسَلْسَلُ**».

قال: «**وَأَمَّا إِثْبَاتُ البَقَاءِ لَهُ عَلَى هَذِهِ الطَّرِيقَةِ فَنَقُولُ: لَوْ صَحَّ عَدَمُهُ لَمْ يَخْلُ إِمَّا أَنْ يَنْعَدِمَ بِنَفْسِهِ، أَوْ بِزَائِدٍ:**

ـ وَالأَوَّلُ مُحَالٌ؛ إِذْ يَلْزَمُ مِنْهُ اسْتِحَالَةُ دَوَامِ الوُجُودِ عَلَيْهِ، وَقَدْ ثَبَتَ قِدَمُهُ.

ـ وَإِنْ كَانَ بِزَائِدٍ عَلَى نَفْسِهِ لَمْ يَخْلُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ وُجُوداً أَوْ عَدَماً:

*** وَالعَدَمُ لَا اقْتِضَاءَ لَهُ.**

*** وَالوُجُودُ إِمَّا أَنْ يُوجِبَ بِذَاتِهِ، أَوْ بِإِيثَارِهِ وَاخْتِيَارِهِ:**

ـ وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ لِلُزُومِ قِيَامِ العِلَّةِ بِمَا لَهُ الحُكْمُ مِنْهَا، وَإِلَّا فَنِسْبَتُهَا إِلَى سَائِرِ المَحَالِّ نِسْبَةٌ وَاحِدَةٌ، وَلَوْ قَامَتْ بِذَاتِهِ لَمْ يَخْلُ إِمَّا أَنْ تَكُونَ قَدِيمَةً أَوْ حَادِثَةً:

فَإِنْ كَانَتْ قَدِيمَةً فَيَسْتَحِيلُ دَوَامُ الوُجُودِ عَلَيْهَا وَعَلَيْهِ.

وَإِنْ كَانَتْ حَادِثَةً فَيَلْزَمُ أَنْ تَقْبَلَ ذَاتُهُ الحَوَادِثَ، وَمَا قَبِلَهَا لَمْ يَخْلُ عَنْهَا.

وَهَذَا هُوَ الدَّلِيلُ عَلَى اسْتِحَالَةِ بَقَاءِ الأَعْرَاضِ. كَيْفَ وَوَاجِبُ الوُجُودِ» لا يقبل الحوادث؛ وإلا لزم جوازُه، مع ما فيه من انقلاب الحقائق[1].

---

(١) هذا نقل لكلام الإمام المقترح بالمعنى. وتمام الكلام: **كَيْفَ وَوَاجِبُ الوُجُودِ لَا يَتَطَرَّقُ إِلَيْهِ الجَوَازُ بِوَجْهٍ؟! فَتَبَيَّنَ أَنَّهُ لَا تَحُلُّهُ الحَوَادِثُ.**

وإن كان عدمه بإيثارٍ واختيارٍ فهو محال؛ إذ العدم لا يصح أن يفعل؛ ضرورة تساوي العدم السابق واللاحق. وأيضاً فالقدرة لها أثر، ولا شيء لا يكون أثراً[1].

وقد فرق بعض الأصحاب بين العدم اللاحق والسابق. ولو سلمنا ذلك جدلاً لقررنا الدليل من وجه آخر، فنقول: لو صح عدمه بفاعل مختار فإما أن يكون الفاعل هو نفسه، أو غيره:

ـ هو نفسه محال؛ وإلا لزم اجتماع وجوده وعدمه.

ـ وغيره محال؛ لقيام الدليل على انفراده بالاختراع[2].

ثم قال: «وهذا هُوَ الدليل على استحالة بقاء الأعراض، ولكن نبسط الدلالة على غير هذا البسط»[3] ولم يتعرض لبسطها، فأقول: لنا في استحالة بقاء الأعراض طريقان:

أحدهما: في طرف الثبوت.

والثاني: في طرف العدم.

---

(١) هذا أيضاً نقل لكلام المقترح بالمعنى، ولفظه: **وَإِنْ كَانَ مُؤْثِراً لِعَدَمِهِ فَهُوَ مُحَالٌ؛ إِذْ العَدَمُ لَا يَصِحُّ أَنْ يُفْعَلَ؛ إِذْ مَعْقُولُ العَدَمِ قَبْلَ وُجُودِ الحَوَادِثِ كَمَعْقُولِهِ بَعْدَ وُجُودِهَا، ثُمَّ العَدَمُ لَا يَصِحُّ أَنْ يُفْعَلَ وَمَا ذَلِكَ إِلَّا لِلُزُومِ أَثَرِ القُدْرَةِ، وَلَا شَيْءَ لَا يَكُونُ أَثَراً. وَهَذَا مُعْتَاصٌ فِي المَعْقُولَاتِ، زَلَّ فِيهِ مُعْظَمُ النَّاسِ.**

(٢) هذا كله اختصار بتصرف في كلام الإمام المقترح، وأصل كلامه: **هَذِهِ طَرِيقَةُ عَامَّةِ الأَصْحَابِ، وَقَدْ فَرَّقَ بَعْضُهُمْ بَيْنَ العَدَمِ الطَّارِئِ وَبَيْنَ العَدَمِ السَّابِقِ بِأَنَّ العَدَمَ السَّابِقَ غَيْرُ طَارِئٍ، وَإِنَّمَا يَحْتَاجُ إِلَى الفَاعِلِ مَا كَانَ طَارِئاً، فَلَوْ صَحَّحْنَا ذَلِكَ قَرَّرْنَا الدَّلِيلَ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ فِي القَدِيمِ، فَنَقُولُ: لَوْ صَحَّ عَدَمُهُ بِفَاعِلٍ فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ الفَاعِلُ هُوَ أَوْ غَيْرُهُ: وَلَا يَصِحُّ أَنْ يَفْعَلَ القَدِيمُ فِي نَفْسِهِ؛ لِلُزُومِ بَقَاءِ الفَاعِلِ حَالَةَ وُجُودِ فِعْلِهِ لِتَصِحَّ نِسْبَتُهُ إِلَيْهِ، فَيَلْزَمُ أَنْ يُقَارِنَ وُجُودُهُ عَدَمَهُ. وَإِنْ كَانَ غَيْرُهُ فَهُوَ مُحَالٌ؛ لِلُزُومِ انْفِرَادِهِ بِالِاخْتِرَاعِ كَمَا سَيَأْتِي، وَلَا يَصِحُّ نِسْبَةُ الإِحْدَاثِ وَالإِبْدَاعِ إِلَى غَيْرِهِ.**

(٣) لقد أشرت إلى موضع كلام المقترح هذا فيما سبق.

أما الأول فنقول: لو جاز بقاؤه لم يخل إمّا أن يكون واجباً، أو جائزاً، أو مستحيلاً:

ـ لا جائز أن يكون واجباً؛ وإلا لزم أن لا ينعدم، وإنه محال.

ـ ولا جائز أن يكون بقاؤه جائزاً؛ وإلا لزم منه تحصيل الحاصل، أو قيام المعنى بالمعنى.

ـ وإذا بطل الوجوب وبطل الجواز تعيّنت الاستحالة، أعني استحالة بقاء العرَض؛ ضرورة أن لا رابع.

فثبت بذلك استحالة بقائه، ولزم منه وجوبُ عدَمِه في الزمن الثاني، وما كان واجباً لا يفتقر إلى مقتَضٍ، وإنما يفتقِرُ إلى المقتضي ما كان جائِزاً.

الطريق الثاني: في طرف العدم، وهو أن نقول: لو جاز بقاؤه لاستحال عدمُه، واستحالة عدمه محال، فبقاؤه محال[١].

بيانه هو أنه لو قدّرنا بقاؤه زمنين مثلاً أو أكثر، ثم عُدِمَ، فعدمُه لا يخلو إمّا أن يكون لنفسه أو لزائد:

---

(١) قال **الشيخ الدسوقي**: تقرير الدليل أن تقول: لو بقيت الأعراض لاستحال عدمها، لكن التالي باطل، فبطل المقدَّم وهو بقاؤها. دليل الملازمة أن العدم لا بد أن يكون لمقتض، وهو إما فاعل مختار أو غير مختار:

ـ ولا جائز أن يكون مختاراً لأن الفاعل المختار لا يفعل العدم.

ـ وغير المختار إما فقدُ شرط، أو طريان مانع.

* باطل أن يكون بعدم شرط؛ لأن ذلك الشرط إن كان موجوداً معها فينتقل الكلام لعدمه، فيقال: انعدم ذلك الشرط لعدم شرطه، وانعدم شرطه، إلى آخره. وإن لم يكن موجوداً معها لزم وجودها بغير شرطها.

* وباطل أن يكون طريان مانع إن طرأ قبل انعدامها لزم اجتماع الضدين، وإن طرأ بعد انعدامها لزم انعدامها بغير مقتضٍ، وهذا باطل.

والحاصل أن انعدامها إنما يكون بواحد من ثلاثة أمور، وقد علمت بطلانها.

والدليل على الاستثنائية أعني قولنا: لكن التالي ـ وهو استحالة عدمها ـ باطل: المشاهدة، فإنه قد شوهد عدم بعضها بمجرد حصوله كالحركات والأصوات، وما ثبت لأحد المثلين يثبت للآخر. (حاشية على شرح الكبرى للسنوسي مخـ/ ٤٢٩).

ـ الأوَّل محال؛ إذ يلزم منه استحالة بقائه، وقد فرضتموه باقياً. ويلزم منه أيضاً اجتماع وجوده وعدمه، بل يلزم منه أن لا يُوجَد؛ لأنه إذا كان يُعدِمُ نفسه بنفسه فيلزم أن لا يُوجِدَ نفسه.

ـ وإن كان عدمُه لزائد على نفسه، فذلك الزائد لا يخلو إما أن يكون وجوداً أو عدماً:

* العدمُ لا اقتضاءَ له.

* والوجود إمّا أن يُوجِبَه بذاته، أو بإيثاره واختياره:

ـ الأول باطل؛ للزوم قيامها العلة بما له الحُكمُ منها، وإلا فنِسْبَتُها إليه وإلى غيره نسبةٌ واحدة.

فلا بد من قيامها به، وقيامها به محال لما فيه من قيام المعنَى بالمعنى.

سلَّمناهُ جدَلاً، وقلنا: لو قامت به فهي توجِبُ عدَمَهُ بنفسها، فلا بد من اجتماع وجودها مع وجوده؛ ضرورة قيامها به.

وهي إما أن توجب له العدم في زمن المجامعة أوْ لا:

ـ فإن أوجبت له العدم في زمن المجامَعة له لزم منه كون الموجِب له العدم موجوداً معدوماً، وإنه محال.

ـ وإن لم توجب له العدم في الزمن الأول فلا توجِبُه في الزمن الثاني؛ لأنها إنما توجب له العدم بنفسها؛ وإلا لزم منه تخلُّفُ صفة نفسها. ويلزم أيضاً من اقتضاء العلة العدمَ بطلان اطراد العلة وانعكاسها.

وإن كان المقتضي للعدَم الفاعلُ المختار، فالفاعِلُ المختار لا بد له من فِعْلٍ يكون أثراً للقدرة، و«لا شيء» لا يكون أثراً للقدرة. ولا فرق عندنا بين قول القائل: أثرُ القدرة: لا شيء، وبين قول القائل: لا أثر للقدرة. فإن قول القائل: «أثر القدرة: لا شيء» تناقض.

فإن قيل: إنما يمتنع أثر القدرة في العدم السابق لأنه ليس بطارئ، والعدم اللاحق طارئ، فيحتاج إلى فاعل.

قلنا: معقولية العدم اللاحق كمعقولية العدم السابق، فكما لا يكون هذا

أثراً للقدرة، كذلك لا يكون الآخر أثراً لها[1]. كيف وليس كل طارئٍ يحتاج إلى مؤثِّرٍ؟! فإنّ النِّسَب والإضافات طارئةٌ، ولا تكون أثراً ولا فِعلاً لفاعِل.

وكذلك أيضاً عدمُ الجوهر عند تقدير عدم الأعراض عنه جملةً عدمٌ طارئ، ولا يقال: إنّ عدَمَهُ بالفاعل؛ وإلا لزم منه معقولية الجوهر خالِياً عن جميع الأعراض، ويلزم أن تقوم به جميعُ الأعراض، وإنه محال. فهذه قاطعة الظهر لكل من قال: إن العدم الطارئ يكون بالفاعِل، والله الموفق للصواب.

وعلى الجملة فالعدَمُ لا يكون مقتضًى لمقتضٍ، ولا معلولاً لعِلَّةٍ.

وإذا استحال عدمُ العرَض أن يكون لنفسه أو لزائد، استحال بقاؤه، ولزم منه وجوبُ عدَمِه في الزمن الثاني من وجوده، وما كان واجباً لا يفتقر إلى مقتضٍ، وإنما يفتقر إلى المقتضي ما كان جائزاً. وبالله التوفيق[2].

---

(١) هذا اعتراض على «**القاضي الباقلاني**» القائل بأن القدرة تتعلق بالإعدام، وحاصل الاعتراض أن القدرة لو تعلّقت بالعدم اللاحق تعلق تعلق تأثير لزم أن تتعلق بالسابق فيما لا يزال تعلق تأثير كذلك لأن معقول العدم لا يختلف، بل العدم السابق واللاحق متساويان، لكن التالي ـ وهو تعلقها بالعدم السابق تعلق تأثير ـ باطل باتفاق، فبطل المقدّم وهو تعلقها بالعدم اللاحق تعلق تأثير. (حاشية الدسوقي على شرح الكبرى للسنوسي ص٤٣١).

(٢) ومما يدل على أن الأعراض تنعدم لأنفسها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمۡسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ أَن تَزُولَاۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنۡ أَمۡسَكَهُمَا مِنۡ أَحَدٍ مِّنۢ بَعۡدِهِۦٓۚ﴾ [فاطر: ٤١]. وجه الدلالة أن الله تعالى أضاف الإمساكين له، والزوالين لهما، وذلك أن الإمساك إثبات فعل، والزوال عدم مفعول، والقدرة لا تتعلق بالإعدام، فإن الإعدام هو العدم نفسه، فصح أن المنعدم ينعدم لنفسه، لا لإعدام معدم، فإذا أراد الله تعالى عدم ما أوجد اقتطع عنها خلق الأعراض التي هي شرط في بقاء الجسم. (راجع مقدمات المراشد إلى علم العقائد لابن خمير السبتي ص١٤١).

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:05:53 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

فائدة

في بيان أن البقاء صفة سلبية

قال: «**فَائِدَةٌ: اعْلَمْ أَنَّ البَقَاءَ: عِبَارَةٌ عَنْ دَوَامِ الوُجُودِ عَلَى وَجْهٍ يَنْتَفِي العَدَمُ اللَّاحِقُ عَلَيْهِ.**

قال: «**وَقَدْ اضْطَرَبَتْ آرَاءُ الأَئِمَّةِ فِيهِ، فَمِنْ قَائِلٍ يَقُولُ: هُوَ صِفَةٌ نَفْسِيَّةٌ. وَآخَر يَقُولُ: البَاقِي بَاقٍ بِبَقَاءٍ. وَهُوَ بَاطِلٌ**»

وقرّر بطلان ذلك، وكلامه في التقرير ظاهر.

قال: «**إذ البَقَاءُ لَوْ كَانَ مَعْنًى لَكَانَ بَاقِياً بِمَعْنًى، وَكَذَا صِفَاتُ البَارِي تَعَالَى بَاقِيَةٌ، فَيَلْزَمُ قِيَامُ بَقَائِهَا بِهَا، وَهُوَ مُحَالٌ.**

وَلَا يُعْقَلُ مِن البَقَاءِ صِفَةُ نَفْسٍ أَصْلاً؛ لِأَنَّ الثُّبُوتَ مَعْنَاهُ فِي الحَادِثِ إِنَّمَا يُعْقَلُ بَعْدَ تَوَاتُرِ الأَزْمِنَةِ عَلَيْهِ، وَكَيْفَ تَخْلُو الحَوادِثُ فِي أَوَّلِ زَمَنٍ عَنْ صِفَةٍ نَفْسِيَّةٍ لَهَا؟!».

والذي ارتضاه رَحِمَهُ ٱللَّهُ من أنّ البقاء لا يرجع إلى صفة نَفْسٍ ولا إلى صفة معنًى، وإنما يرجع إلى دوام الوجود[1] صحيح، وهو مختارنا. ولنا في تقرير ذلك طريقان:

---

(١) وهذا الذي أثبته الإمام المقترح من أن البقاء صفة سلبية وليس صفة نفسية أو معنوية هو ما مشى عليه المحققون من بعده، لا سيما تلميذه الشيخ شرف الدين ابن التلمساني حيث قال في «**شرح معالم أصول الدين**»: اعلم أن ترديد الخلاف في أن صفة البقاء صفة نفسية أو معنوية كلام غير محصل، فإن معقول البقاء في الحادث يرجع إلى نسبة وجوده إلى أزمنة، وذلك مجرد نسبة، فالنسب عند المتكلمين ليست صفات نفسية ولا معنوية، ومعنى البقاء في حق الباري سبحانه يرجع إلى وجود =

أحدهما: ما ذكره القاضي «ابن الطيب» رضي الله عنه وهو في معنى ما ذكره صاحب الكتاب، وهو أن قال: اعلم أرشدنا الله وإياك أنّ القول بأنّ الباقي باقٍ ببقاء لا بد فيه من هدم أصل من قواعد الكلام، وذلك أنّ صفات الباري تعالى باقية.

ـ فإما أن يقال: هي باقية لنفسها، ففيه إبطال عَكْسِ العلة على القول بالحال، أو ثبوت كونه باقياً بلا بقاء على القول بنفي الأحوال.

ـ وإما أن يقال: هي باقية ببقاء يقوم بها، ففيه قيامُ المعنى بالمعنى، والتسلسل.

ـ وإما أن يقال: هي باقية ببقاء يقوم بالذات، فيجب الحُكمُ لِمَا لم يقم به المعنى. مع ما فيه من تعدد الموجَب واتحاد الموجِب على القول بالحال، وعلى القول بنفي الأحوال يلزم منه اتصاف الصفات بما لم يقم بها، وإنه محال، مع أنه بقاء واحد نُسِبَ إلى ذوات متعددة.

وأيضاً فإن البقاء باقٍ، فهو إمّا أن يكون لنفسه، ففيه إبطال عكس العلة، أو ببقاء يقوم بالبقاء، فيكون بقاء البقاء باقياً ببقاء، ويتسلسل. مع ما فيه من قيام المعنى بالمعنى. فلم يستقم القول بأنه من الصفات المعنوية[١].

الطريق الثاني في إبطال كون البقاء معنًى، ولنا فيه مسلكان:

المسلك الأول: قد بيَّنَّا أنه تعالى واجب الوجود لذاته من حيث هو هو، وواجب الوجود لذاته لا يكون وجودُه وبقاءُ وجودِه بغَيْرِه، فاستحال أن يقال: إنه تعالى إنما بقي ببقاء قديم.

المسلك الثاني: أنه تعالى لو كان باقياً بالبقاء لكان ذلك البقاء باقياً، فإما أن يكون ذلك البقاء باقياً لذاته أو لغيره:

= لا يطرأ عليه عدم، فيرجع إلى صفات التقديس كالقدم، فإنه يرجع إلى سلب العدم السابق؛ إذ لا نسبة لوجوده إلى الزمان بحال، وإذ آل مسمى البقاء إلى نسبة في الحادث وتقدس في القديم تحقق أنه ليس صفة نفسية ولا معنوية.

(١) هذا الطريق ذكره الإمام المقترح في شرح الإرشاد ص٢٣٢، ٢٣٣ وقد نقله الشريف هنا لكن مع إيضاحات وزيادات مهمة.

فإن كان باقياً لذاته، والذات باقية لأجله، فحينئذٍ يكون البقاء موجوداً باقياً لذاته، وتكون الذات تبعاً لذلك البقاء، والمستقل أولى بأن يكون ذاتاً، والتابع أولى بأن يكون صفة، فحينئذٍ تكون الذات صفة، والصفة ذاتاً، وهو انقلاب الحقائق، وإنه محال.

قلت: ويلزم أيضاً ثبوت كونه باقياً بغير بقاء، وفيه إبطال عكس العلة على القول بالحال، وثبوت كونه باقياً بغير بقاء على القول بنفي الأحوال، وقد كانوا التزموا أنه لا يثبت كون الشيء باقياً بلا بقاء.

وأما إن قلنا: إن البقاء باقٍ لأجل غيره، فذلك الغير إن كان هو الذات لزم الدور؛ لأنّ الباقي يبقى ببقاء الذات، والذات تبقى لبقاء البقاء. وإن كان شيئاً آخر فلا بد وأن يكون معنًى، ثم لا بد من قيامه به، وفيه قيام المعنى بالمعنى.

إلا أن هذين الطريقين لم يتعرضا لإبطال كون البقاء صفة نفس، وقد تعرّض صاحب الكتاب لذلك، ونحن الآن بحول الله نبيِّن بطلان كون البقاء صفة نفس، وذلك من أوجه:

أحدها: أن نقول: البقاءُ راجِع إلى دوام الوجود، لا إلى صفة نفس، ولا إلى صفة معنًى، وبيانه هو أنه من قام له الدليل على دوام وجوده تعالى عَلِمَ قطعاً كونه باقياً، فلو كان البقاءُ صفةً زائدةً على ذلك لما عَلِمَ البقاءَ من لا يعلم ذلك الزائد؛ إذ يستحيل العلمُ بالشيء مع الذهول عنه. ولا خفاء بأن حقيقة واجب الوجود: ما لا يقبل العدمَ مطلقا، لا العدم السابق، ولا العدم اللاحق كما قررناه آنفا، فانتفاءُ العدم السابق يدل على القِدَم، وانتفاءُ العدم اللاحق يدل على البقاء، فكل من عَلِمَ انتفاء العدم اللاحق عَلِمَ البقاء مطلقاً، مع ذهوله عن علم أمر زائد.

الثاني: أن القول بصفة النفس مبنيٌّ على القول بالحال، والصحيح من مذهبنا أنه محال. على أنا لو سلمنا القول بالحال لكان أيضاً من أوجه محال:

ـ **أحدها**: أنه صدق على الحال «لا وجود» فلو كانت صفة الباري حالاً

لصدق عليها ذلك، وقد قام الدليلُ على أنه واجب الوجود وصفاتُه، فيلزم منه على هذا تصيير واجب الوجود: لا وجود.

ـ **الثاني**: أن صفات الباري تعالى لا يتوصل إليها إلا بدليل شهادة الأفعال؛ لتوقُّفِها عليها، أو بدليل السمع القاطع، وصفةُ النفس لا تتوقف عليها الأفعالُ، فلا تدل عليها، ولا سمع قاطع يدل عليها، فالقول بإثباتها من غير دليل تحكُّمٌ.

ـ **الثالث**: أن صفة نفس الشيء تتوقف على معرفة حقيقة ذلك الشيء، وحقيقة ذات الباري ﷻ لم تدركها العقول، فكيف يدرك العقل ما يتوقف إدراكه على ما لا يدرك.

ـ **الرابع**: ما ذكره صاحب الكتاب[1] من أنه لا يصح أن يكون البقاء صفة نفس لأن معناه في الحادث ـ يعني البقاء ـ إنما يُعقَل بعد تواتر أزمنة، وكيف تخلو الحوادث في أوّل زمن عن صفة نفسية لها؟!.

قلت: ومعنى ذلك أن دوام الوجود في الحادث لا يُعقَل إلا بعد استمرار أزمنة عليه، وفي الزمن الأول لا يعقل دوام الوجود، ولا يقال فيه إنه باقٍ، فلو كان البقاءُ صفةَ نفس لعُقِل في الزمن الأول؛ لأن صفة النفس لا تتخلَّف. ولا فرق بين دوام الوجود في الشاهد والغائب، فبطل على هذا أن يكون البقاء صفة نفس.

وإذا بطل أن يكون صفة نفس وصفة معنًى، تعين أن يكون من باب النِّسَب والإضافات.

ثم قال: «**وَالحَوَادِثُ سُلَّمٌ تُعْرَفُ بِهِ حَقَائِقُ الأُمُورِ لِتَثْبُتَ بِالدَّلِيلِ غَائِباً عَلَى وَجْهٍ يُخَالِفُ الشَّاهِدَ، فَلْيُتَأَمَّلْ ذَلِكَ حَقَّ التَّأَمُّلِ**».

قلت: هذا الكلام جواب عن تقدير سؤالٍ لم يتلفظ به، واردٍ على قوله: «إن البقاء ودوام الوجود لو كان صفة نفس لاتصف به الجوهر في أول زمن

(١) ذكر الإمام المقترح هذا الدليل أيضاً في شرح الإرشاد ص٢٣٣.

وجوده، ولا فرق بين دوام الوجود غائباً وشاهداً»، فكأنّ قائلاً قال: هذا استشهاد بالشاهد على الغائب، وأنتم تمنعون القياس في المعقولات[١].

فأشار رَحِمَهُ اللهُ أن ذلك ليس بقياس، «**وإنما الحوادث سُلَّم تُعرَفُ بها حقائق الأمور**» إلى آخره. وأكد في تأمل ذلك لما في الكلام من الإيجاز، ونحن نبسط ذلك ونقول: معناه أنّ الحادث سُلَّم تُعرَفُ به الحقائق فحَسْب، لا أنه من باب الاستشهاد بالشاهد على الغائب، وإنما معناه أنّا لا نعرف الحقائق في الجملة إلا بالشاهد، ثم نثبتها بالدليل في الغائب على وَجْهٍ يُخالِفُ الشاهد.

وذلك كالعلم مثلاً، فإنا لا نتوصل إلى معرفة كونه عالِماً إلا بعد أن نعلم حقيقة العلم في الشاهد؛ إذ الكلام في المركَّبات فرعٌ عن العلم[٢] بالمفردات، فإذا عرفنا حقيقته في الشاهد أمكننا أن نستدل على ثبوته في الغائب؛ إذ لا يُستدَلُّ على شيء إلا بعد معرِفَة حقيقته في الجملة حتى يمكننا جَعْلُ مفرداته في المقدمتين وحَذْفُ الأوسط والجَمْعُ بين الطرفين، ولا يمكن هذا إلا بعد معرفة الحقيقة في الجملة، ثم نثبت ذلك في الغائب على وَجْهٍ يخالِفُ الشاهد، فنقول: حقيقة العلم مثلاً في الشاهد: الكَشْفُ والوضوح، فيَثْبُت في الغائب على وَجْهٍ يخالِفُ عِلْمُه عِلْمَنا من وجوه أُخَر، ككونِه قديماً، متعلِّقاً بما لا يتناهى على التفصيل، إلى غير ذلك، وبالله التوفيق.

---

(١) قال الإمام المقترح في شرح البرهانية في مسألة القياس في المعقولات: «القِيَاس لَا يَصِحُّ فِيهَا، وَإِنَّمَا إِذَا تَجَوَّزْنَا بِإِطْلَاقِ القِيَاسِ فِي المَعْقُولَاتِ فَمَعْنَاهُ أَنَّهُ إِذَا ثَبَتَتْ المُمَاثَلَةُ بَيْنَ شَيْئَيْنِ، وَثَبَتَ حُكْمٌ فِي أَحَدِهِمَا، حَكَمْنَا عَلَى مِثْلِهِ بِجَمِيعِ مَا حَكَمْنَا عَلَى ذَلِكَ المِثْلِ؛ ضَرُورَةَ أَنَّ مَا وَجَبَ لِلمِثْلِ وَجَبَ لِمِثْلِهِ، وَمَا جَازَ عَلَى المِثْلِ جَازَ عَلَى مِثْلِهِ، وَمَا اسْتَحَالَ عَلَى المِثْلِ اسْتَحَالَ عَلَى مِثْلِهِ، كُلُّ ذَلِكَ ثَابِتٌ عَقْلاً. لَكِنْ لَا مُمَاثَلَةَ بَيْنَ القَدِيمِ وَالحَادِثِ، بَلْ هُمَا مُخْتَلِفَانِ مُخَالَفَةً مُطْلَقَةً بِالذَّاتِ وَالصِّفَاتِ؛ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فَلَا يَلْزَمُ مِنْ ثُبُوتِ حُكْمٍ لِلخِلَافِ ثُبُوتُ حُكْمٍ لِخِلَافِهِ، بَلْ نَضَعُ الدَّلِيلَ فِي الغَائِبِ وَضْعَنا الدَّلِيلَ فِي الشَّاهِدِ، فَإِنْ أَنْتَجَ، وَإِلَّا فَلَا. اهـ.

(٢) في (ف): عن الكلام.

قوله: «**وَالمَعْنَى الثَّانِي: كَوْنُهُ كَبِيراً، بِمَعْنَى شَرَفِهِ وَعَلْيَائِهِ**».

قلت: يريد المعنى الثاني من قوله: «الله أكبر». وعبَّر عن ذلك بالأكبرية، وذكر أن لها معنيين: أحدهما: ما يُستعَار من كِبَرِ السِّنِّ، وهو إشارة إلى دوام الوجود، وقد تقدَّم الكلامُ عليه. وهذا هو المعنى الثاني: وهو أنه كبير بمعنى شرفه وعلياءه.

قلت: وشرفه وعلياؤه تعالى من وجهين:

ـ **أحدهما**: إثباتُ صفات الكمال له من العلم والقدرة وغير ذلك.

ـ **الثاني**: تنزُّهُه عن جميع صفات الحوادث.

ثم قال: «**وَلَا بُدَّ مِنْ تَقْرِيرِهِ، فَنَقُولُ: شَرَفُ الرَّبِّ تَعَالَى بِثُبُوتِ الإِلَهِيَّةِ وَعِظَمِ الرُّبُوبِيَّةِ**».

قلت: هذا يشير إلى أن للباري تعالى أخصّ وَصْفٍ، ولذلك قال بعد هذا:

«**وَقَدْ اضْطَرَبَ الأَصْحَابُ فِي ثُبُوتِ أَخَصِّ وَصْفِ الإِلَهِ**».

قلت: سبب اضطراب الأصحاب في ذلك: الاضطرابُ في إثبات الحال ونَفْيِه، فمن مَنَع الحالَ منع أخصَّ وَصْفٍ؛ ضرورة أن الأخص حال، وهو عند المحققين من أمحل المحال، وأقل ما يلزم منه في الغائب تَصْيِيرُ واجب الوجود: لا وجود. ومن قال بالحال أثبت الأخص.

ثم قال: «**فَمِنْ قَائِلٍ: لَا أَخَصَّ لَهُ، وَلَا يُتَصَوَّرُ العِلْمُ بِشَيْءٍ زَائِدٍ عَلَى مَا عَلِمْنَاهُ**».

قال: «**وَهَذَا لَعَمْرِي تَحَكُّمٌ تَأْبَاهُ الأَفْهَامُ السَّلِيمَةُ، بَلْ مُحَالٌ تَهْجُرُهُ العُقُولُ المُسْتَقِيمَةُ**».

يعني أن نفي الأخص تأباه العقول. هذا هو ظاهر الكلام، وسنبين نحن أن[1] الذي تأباه العقول عَكْسُه، بعد تقرير ما التزمه من ثبوت الأخص.

---

(١) في (ف): وسيأتي أن.

ومن العجب أنه رَحِمَهُ اللَّهُ كان لا يقول بالحال، وقد نصَّ في هذا الموضع القول بالحال، لكن هذه العقيدة أوّل ما ألَّف، فقد يكون رجع عنها، وهو الظاهر، فإنا قد سألناه رَحِمَهُ اللَّهُ في حال تدريسه «الإرشاد» بثغر الإسكندرية عن مذهبه في الحال فقال: «لا أقول بالحال، لا معللةً، ولا غير معللةٍ».

وقد كان بين الوقت الذي سألناه عن ذلك وبين وقت تأليفه لهذه العقيدة نَيِّفٌ[1] على خمس وعشرين سنة، فإنه ألَّف هذه العقيدة في عنفوان شبابه، والوقت الذي سألناه نحن ربما كان نيف على ستين سنة.

ثم قال: «**فَإِنَّ الوُجُودَ المُرْسَلَ الَّذِي لَا يَتَّصِفُ بِصِفَةٍ، وَلَا يُفَارِقُ مُخَالِفَهُ بِوَجْهٍ: غَيْرُ مُتَصَوَّرٍ. بَلْ لَا يَصِحُّ ذِكْرُ الوُجُودِ لِأَمْرٍ مَّا لَا يَتَّصِفُ إِلَّا بِهِ**».

قلت: معنى هذا أنه استدل بانتفاء عقلية الوجود المرْسَل على ثبوت الأخص لكل موجود، يماثِلُ به ويُخالِفُ، وإلا لزم أن لا يتميَّزَ موجودٌ عن موجودٍ؛ ضرورة تساوي الموجودات في الوجود. وقد بينا أن الاشتراك في الوجود اشتراكٌ في لَفْظٍ، وذلك لا يوجب تماثلاً ولا اختلافاً.

ثم قال: «**فَإِذَا قَرَّرْنَا إِبْطَالَ الكُلِّيِّ، بَطَلَ الوُجُودُ المُطْلَقُ**».

وسيأتي كلامه في إبطال الكُلِّي عند كلامه مع الفلاسفة فيه.

ومعنى ذلك أن الوجود المطلق كُلِّي، وإذا أبطلنا الكُلِّيَّ بطل الوجودُ المطلَق، وإذا بطلت معقولية الوجود المطلَق فلا بد لكل وجود من صفة يخالِفُ بها ويماثِل، وقد ثبت أنّ الباري تعالى مخالِفٌ للحوادث، فلا بد له من أخص وَصْفٍ يُخالِفُ به؛ وإلا لزم أن لا يتميز وجودُه عن وجود خَلْقِه؛ ضرورة أنّ معقولية الوجود ـ من حيث ما هو وجود ـ واحِدٌ. هذا تقرير كلامه على إثبات الأخص.

قلت: وإذا تقرَّر هذا، فاعلم أن هذا الكلام ضعيف، وبيانه من أوجه:

ـ **أحدها**: أنّ ذِكْرَ الأخصِّ يُوهِمُ بالاشتراكَ في الأعم، واشتراكُ القديم

---

(١) النَّيفُ: الزيادة.

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:05:56 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

مع الحادث في حقيقةٍ ما مُحالٌ، بل هو مخالِفٌ للحوادث مخالَفةً مطلَقةً بالذات والصفات؛ وإلا لزِمَ مع تساوي المعقولية في حقيقةٍ مَّا: التساوِي فيما يَجِبُ ويجوزُ ويستحيل، وإنَّهُ محالٌ بين القديم والحادث.

وأما قوله: «فاشتركا في الوجود» فالوجود أوَّلاً عندنا وعنده وعند سائر الأشعرية راجع إلى نَفْسِ الموجود، وقد استدللنا عليه في «شرح الإرشاد»، وذكره «الإمام»[1] في «الإرشاد»، فقال: اعلم أن الأصحاب يتوسعون في إطلاق أن الوُجود صفة، وإنما الوجود نَفْسُ الموجود من غير مزيد[2].

وذكره أيضاً هو في «شرح الإرشاد»، وهو نقيض ما ذكره في هذه العقيدة[3]، فيمكن أن يكون رجع عن هذا الذي ذكره في العقيدة لأن العقيدة متقدمة على «شرح الإرشاد» بكثير، ثم لم يمكنه تدارك ما رسمه في العقيدة لأنه إنما ألف العقيدة في عنفوان شبابه، وقرأناها أيضاً نحن عليه رَحِمَهُ اللَّهُ قبل تأليفه «شرح الإرشاد»، وإنما شرح «الإرشاد» في آخر عمره بعد انتقاله من الاسكندرية إلى القاهرة، وتوفي رَحِمَهُ اللَّهُ قبل تمامه، وذكر فيه ما يناقض هذا المذهب الذي ذكره في العقيدة من ثبوت الأخص ضرورة الاشتراك في الوجود، وهذا دليل رجوعه عنه، وهو الظن به رَحِمَهُ اللَّهُ[4].

وإذا ثبت أنّ الوجود نفس الموجود، وهو نَفْسُ الذات، فالذاتُ لا اشتراك فيها، لا بين القديم والحادث، ولا بين الحوادث أنفسها، والاشتراكُ

---

(١) هو الإمام علم الأعلام: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين. (٤٢٩ ـ ٤٧٨هـ). من مصنفاته في أصول الدين: «الشامل» و«الإرشاد» و«لمع الأدلة» و«النظامية». الأعلام ٤/ ١٦٠.

(٢) راجع كتاب الإرشاد للجويني ص٣١.

(٣) قال الإمام المقترح في شرح الإرشاد: «وعندنا أن لفظ الذات ولفظ الوجود عبارتان عن معبر واحدٍ». وساق دليلين على ذلك ثم قال: «فتحقق بذلك أن الوجود ليس بحال ولا صفة، فهو الذات لا محالة». (شرح الإرشاد ص٩٨).

(٤) ومما يؤكد رجوع الإمام المقترح عن القول بالحال شرحه على العقيدة السلالجية الذي أطنب فيه بذكر أدلة إبطال الحال.

إنما يقع بالصفات بمعنى أنّ معقولية الصفة التي في هذه الذات كمعقولية الصفة التي في الأخرى، ويستحيل أن يكون الوجودُ صفةً للقديم وصفةً للحادث، حقيقة كل واحد منهما كحقيقة الأخرى. تعالى القديم عن ذلك. وإنما الوجود راجع إلى لفظ عام، والألفاظ لا تقتضي تماثلاً ولا اختلافاً.

والباري تعالى ـ على تقدير انتفاء الأخص ـ ليس بوجود مُطلَق، بل هو مختص بذاته المخصوصة وصفاته الخاصة، وهو مخالِفٌ للمخلوقات مخالَفَةً مطلقَةً بالذات والصفات، ومن لم ينزِّه الصفات فما نزَّهَ الذات.

وقد أشار الأستاذ «أبو إسحاق»[1] إلى ذلك، فقال رَحِمَهُ الله: اتفق أهل الحق على أنّ الباري تعالى ليس بجسم، ولا جوهر، ولا عرَض، ولا بذي جهة[2]، ولا تلحقه الأوهام، وأنه عالِمٌ قادِرٌ مُرِيدٌ، إلى غير ذلك من الصفات الثبوتية، لا يشارِكهُ فيها غيره، لم يزل عليها، ولا يزال، ليس كمثله شيء.

الوجه الثاني: أن نقول: المخالَفَةُ والمماثَلةُ عند معظم الأشعرية إنما تكون بالذوات، لا بالأخصِّ؛ وإلا لزم منه إثبات الأخصِّ للأخص، ويتسلسل، وفيه إبطال الحال المبني عليه المقال.

وبيانه أنك إذا أثبت الأخص مثلاً، وهو صفة نفس للذات، فبالضرورة تعلم مخالَفة الذات للصفة؛ وإلا لزم أن لا يكون أحدهما صفة والآخر موصوفاً بأولى من العكس، وإذا ثبتت المخالَفة بين الذات وبين الأخص، والمخالَفة عندكم بين المختلفين لا بد من اختصاص كل واحد منهما بصفة،

---

(١) هو الإمام: أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفرايني، الملقب بركن الدين، الفقيه الشافعي المتكلم الأصولي المتبحر في العلوم. أخذ عنه الكلام والأصول عامة شيوخ نيسابور، وأقِر له بالعلم أهل العراق وخرسان. وتوفي بنيسابور سنة (٤١٨هـ) ثم نقل إلى إسفرايين. (انظر: الأعلام ج١/ ٦١).

(٢) قال الشيخ ابن البناء المراكشي: الجهات لا وجود لها إلا بالنسبة إلى موجود محدودٍ بها، فالجهاتُ نحو ما توجّهت إليه، ولا وجود لها عند عدم هذا الاعتبار؛ فإنّ العالم لا جهة له. (مراسم الطريقة ص٤٤).

فيلزم منه إثبات الأخص للأخص، والكلام في الأخص الثاني كالكلام في الأخص والأول، ويتسلسل ولا يتحصَّل.

ويلزم من هذا بطلان ما اعتمده من الدليل على إثبات الأخص بالمخالَفة؛ إذ قد ثبَتَت المخالَفةُ بالذوات، واستحال ثبوتها بالأخص، وهذا عمدة دليله في إثبات الأخص، وقد بطل.

كيف وبالضرورة نعلم مخالَفة الجوهر العرَض، ومخالفة البياض السواد، مخالَفة العلم القدرةَ، إلى غير ذلك من الموجودات المختلِفة بأنْفُسِ الذوات، مع ذهولنا عن أخص وَصْفِها؟ وهذه دقيقةٌ في إبطال الحال من غير إشكال.

الوجه الثالث: أن نقول: القول بالأخص بناء على القول بالحال، والصحيح من مذهبنا أنه محال. على أنا لو سلمنا القول بالحال جدلاً لكان أيضاً من أوجه محال:

أحدها: أنه صدق على الحال: «لا وجود»، فلو كانت صفة الباري تعالى حالاً لصدق عليها «لا وجود»، وقد قام الدليل على وجوب وجود صفاته وذاته، فيلزم منه على هذا أن يكون واجب الوجود: «لا وجود».

الثاني: أنّ صفات الباري تعالى لا يُتوصَّلُ إليها إلا بدليلِ شهادةِ الأفعال؛ لتوقُّفِها عليها، أو بدليل السَّمْعِ القاطع، والأفعالُ لا تدل على صفة النفس؛ إذ لا تتوقَّفُ عليها، ولا سَمْع قاطِعٌ ولا غير قاطع يدل عليها، فالقول بإثباتها من غير دليلٍ تحكُّمٌ، والصفات لا تثبت بالتحكم.

الثالث: أن صفة نفس الشيء تتوقف على معرفة حقيقة ذات الشيء، وحقيقة ذات الباري تعالى لم تدركها العقول الآن، فكيف يدرك العقل ما يتوقف إدراكُه على ما لم يدركه؟!

ثم قال صاحب الكتاب على تقدير ثبوت الأخص:

«وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ لَهُ أَخَصَّ وَصْفٍ، فَهَلْ يَجُوزُ أَنْ يُدْرَكَ؟ اضْطَرَبُوا فِيهِ أيضاً، فَمَالَ قَوْمٌ إِلَى إِطْلَاقِ الإِحَالَةِ، وَمَالَ آخَرُونَ إِلَى إِطْلَاقِ الجَوَازِ، وَالْتَزَمَ آخَرُونَ الوَقْفَ فِي المَسْأَلَةِ»

قلت: ما نقله من المذاهب صحيح على القول بالأخص المبني على القول بالحال، فمِمَّن أحال إدراك الأخص: القاضي «ابن الطيب» رَحِمَهُ اللَّهُ بأن قال: حقيقة الباري تعالى لا سبيل إلى إدراكها. وقال «أبو القاسم القشيري» رَحِمَهُ اللَّهُ: يقول: هو الظاهر بآياته، الباطن فلا سبيل إلى إدراك حقيقته.

والتزم آخرون الجواز، وكأنّ أصحاب الجواز يشيرون إلى الحقيقة بأن الله تعالى يعلم حقيقة نفسه، وليس من المحال أن يخلق الله تعالى لنا عِلماً بما هو عالِمٌ به.

إلا أنه يقال لهم: هذا لا يجري على إطلاقه، إنما يجوز أن يخلق الله تعالى لنا عِلْماً بما هو عالِمٌ به إذا كان ما هو عالِمٌ به ممكناً عِلْمُه في حقِّنا، فإن كان إدراك الأخص ممكناً في حقنا فيجوز، وهو محل النزاع، وإن كان غير ممكن العلمُ به في حقِّنا، والباري تعالى يَعْلَمُه، فلا يمكن أن يخلق لنا عِلماً به؛ إذ المستحيل الوجود يستحيل خَلْقُه؛ إذ القدرة إنما تُنسَب إلى ممكن.

وهذا كما نقول: إن لله تعالى معلومات لا تتناهى، وهو عالِمٌ بها على التفصيل، ويستحيل أن يخلق لنا عِلْماً بها على التفصيل؛ وإلا لزم دخولُ ما لا يتناهى في الوجود.

والتزم آخرون الوقفَ، وهو الذي اختاره صاحب الكتاب رَحِمَهُ اللَّهُ على ما سنذكره[1] من كلامه عند تعرُّضِه له على حسب ترتيبه.

ثم قال: «**فَقَدْ قِيلَ: إِنَّ مَنْ أَحَالَ ذَلِكَ فَتَرْتَجُّ عَلَى أَصْلِهِ قَاعِدَةُ الرُّؤْيَةِ**».

أي: تبطل على أصله[2]، يعني أن من أحال إدراك الأخص ترتج على أصله قاعدة الرؤية، أي: تبطل على أصله قاعدة الرؤية، وهذا إلزام على من أحال إدراك أخص وَصْفٍ، فكأن قائلاً يقول لمن أحال ذلك: إن أحلت إدراك أخص وصف فيلزمك أن لا يُرَى الباري تعالى، إذ في إثبات الرؤية إثبات إدراك الأخص.

---

(١) في (ف): سنقرر.

(٢) زاد في (ف): أصلاً.

فأجاب صاحب الكتاب رَحِمَهُ اللَّهُ بأن قال:

«**وَهَذَا لَيْسَ بِشَيْءٍ، إِلَّا أَنْ يُجْرَى عَلَى قَاعِدَةِ المُعْتَزِلَةِ**».

أي: هذا الإلزام ليس بشيء لأن من أحال إدراك أخص وصف للباري تعالى لا يلزمه إحالة الرؤية، اللهم إلا أن يكون على أصول المعتزلة؛ فإنهم يقولون: «إن متعلَّقَ الرؤية في الحادث: أخصُّ وَصْفٍ»، والقائل هنا بإحالة إدراك الأخص من الأشعرية، والمصحِّحُ للرؤية عند الأشعرية الوجودُ، لا أن الرؤية تتعلَّقُ بأخص وَصْفٍ حتى يلزمه ذلك.

ثم قال: «**وَسَنَرْمُزُ إِلَى إِبْطَالِ ذَلِكَ**».

أي: سنشير إلى إبطال مذهب المعتزلة في دعواهم أنّ الرؤية تتعلق بأخص وصف[1].

ثم رجع إلى ما حكاه من مذهب الوقف ـ وهو اختياره ـ فقال:

«**وَلَكِنْ لَيْسَ مِنَ المُحَالِ أَنْ يَخْلُقَ اللهُ ـ تَعالَى ـ عِلْماً لَنَا بِمَا هُوَ عَالِمٌ بِهِ، وَلَيْسَ الوَقْفُ هَاهُنَا حُكْماً بَتّاً بِاسْتِحَالَةِ الجَرَيَانِ، بَلْ هُوَ شَكٌّ وَحَيْرَةٌ؛ إِذْ مَا لَا تُعْلَمُ حَقِيقَتُهُ كَيْفَ السَّبِيلُ إِلَى الحُكْمِ بِقَبُولِهِ لِلإِدْرَاكِ؟!**».

قلت: معنى هذا الكلام أن للعقول مجالاً، ولها مواقف لا جريان لها فيه.

وقوله: «**وليس الوقفُ هاهنا حُكْماً بَتّاً**» إلى آخره؛ أي: ليس الوَقْفُ هاهنا بالقطع بأنه ليس من مجاري العقول ومواقفها، بل هو شك وحيرة، أي: يجوز في العقل أن يدرك، ويجوز أن لا يدرك، فلا يقطع لا باستحالة ولا بالجواز؛ لأن ما لا تُعلَم حقيقته لا يُعلَم هل هو قابل للإدراك أم لا.

ثم قال: «**نَعَمْ، السَّمْعُ قَاطِعٌ فِي إِثْبَاتِ الرُّؤْيَةِ**» يعني رؤية الذات، «**وَيَعْقُبُهَا ـ فِي العَادَةِ ـ العِلْمُ بِالأَخَصِّ**».

قال: «**وَيُحْتَمَلُ أَنْ تَكُونَ هِيَ اللَّذَّة الثَّابِتَة لِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ القِيَامَةِ**».

---

(١) في (ت) و(ف): بالأخص.

قلتُ: جعَلَنا اللهُ وإيَّاكم من أهل تلك اللذة. ويقال: إنها المراد بقوله تعالى: ﴿وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ [ق: ٣٥].

قلتُ: ما ذكره صاحب الكتاب من اختلاف القائلين بالأخص في إدراك الأخصِّ، إن أرادوا الإدراك ـ الذي هو بمعنى الرؤية ـ فالأخصُّ لا يُرَى؛ لأنه عند القائلين به من أصحابنا لا موجود ولا معدوم.

وإن أرادوا العِلْمَ، فقد ثبت أنّ الباري تعالى يُرى بدليل السمع القاطع، ويلزم من ذلك كونه معلوماً ـ أعني الأخص ـ؛ إذ من لازم رؤية الذات العلمُ بأخصِّها، وإن كان الأخص لا يدركه البصر.

وعلى هذا التحقيق فقول صاحب الكتاب: «لأن ما لا تُعلَم حقيقته لا يُعلَم هل هو قابل للإدراك أم لا» إن أراد بقوله أنّ الأخص هل هو قابل لإدراك الرؤية أم لا، فقد ثبت من مذهب الأشعرية القائلين بالأخص أنّ الأخص لا يُرَى. وإن أراد به العلمَ فلا شك أنه يصح من رؤية الذات العلمُ بالأخص.

والأولى أن يقال: إنما أراد بقوله: «لأن ما لا تُعلَم حقيقته لا يُعلَم هل هو قابِلٌ للإدراك أم لا»، إنما أراد بذلك حقيقة الذات، إلا أن السمع القاطع وَرَدَ بصحة تعلق الرؤية بالذات، فلا يبقى للعقل توقُّفٌ؛ إذ قد أخبر الشارع بوقوع ما توقَّفَ العقلُ في وقوعه أو في جواز وقوعه، والوقوعُ يتضمَّنُ الجواز، فلا إشكال. ويمكن أن يريد بقوله أنّ ما لا تعلم حقيقته: ما وقع في الكلام، وهو الأخص.

وعلى الجملة فاختلاف الأشعرية ـ القائلين بالأخص ـ في إدراك الأخص لا وجه ولا معنى له؛ فإن أرادوا بإدراك الأخص العلمَ فالأشعرية كلهم القائلين بالأخص مجمعون على العِلْم بالأخص حالة رؤية الذات الثابت لها الأخص. وإن أرادوا بالإدراك الرؤية فهم أيضاً مجمعون على استحالة رؤية الأخص على القول به.

ثم قال: «**وَالمُعْتَزِلَةُ زَعَمَتْ أَنَّ الرُّؤْيَة تَتَعَلَّقُ بِالأَخَصِّ، وَهُوَ حَالٌ لَا يَصِحُّ أَنْ يُعْلَمَ عَلَى أَصْلِ الخَصْمِ، فَكَيْفَ تَحَكَّمُوا بِكَوْنِهِ مُتَعَلَّقاً لِلرُّؤْيَةِ؟!**»

قلتُ: وهذا الذي أشار إليه قبل هذا من أنه سيرمز إلى إبطال مذهب المعتزلة في دعواهم تعلق الرؤية بالأخص، فقال لهم: أنتم تقولون: «إن الرؤية تتعلق بالأخص»، وهو حالٌ، لا موجود ولا معدوم، ولا يصح أن يُعلَم على أصولكم، وإذا امتنع أن يتعلق به العِلْمُ الذي يتعلق بالوجود والعدم، فلأن يمتنع تعلق الرؤية به أولى؛ لأن الرؤية في تعلقها تختص بالموجود، والأخص حالٌ ليس بموجود، وهذا تناقض بَيِّنٌ.

قلت: ما ذكره المعتزلة من أن الرؤية تتعلق بالأخص، باطل؛

ـ **أما أوّلاً**: فلأن ذلك مبنيٌّ على القول بالحال، وإنه محال.

الثاني: على تقدير القول بالحال فإن الرؤية عندهم تتعلق بالأخص، ويلزم منها العِلْمُ بالذات، كما يقول من يقول من أصحابنا بالحال: إنّ الرؤية تتعلق بالذات، ويلزم منه العِلْمُ بالأخص، فنقول: للمعتزلة على هذا: قولُكم: «إن الرؤية تتعلق بالأخص، ويلزم منه العِلْمُ بالذات»: مجاحَدَةٌ للحِسِّ؛ إذ يلزم منه أن لا نرى أشخاصنا، ولا نرى البياض ولا السواد ولا غير ذلك من الألوان، ونحن نعلم ضرورة تعلق رؤيتنا بذلك كله، ونرى الشخص ذاهباً وجائياً، وكبيراً وصغيراً، ومربعاً ومخمساً، وكل ذلك ليس بحال، وكل قول يؤدي إلى إبطال الضروريات الحسية فهو أولى بالبطلان.

ثم قال: «**وَأَحَالُوا رُؤْيَةَ الحَقِّ**» يعني المعتزلة «**مَصِيراً مِنْهُمْ إِلَى أَنَّ الرُّؤْيَةَ تَسْتَدْعِي انْفِصَالَ الأَشِعَّةِ وَاتِّصَالَهَا بِالمَرْئِيِّ، وَذَلِكَ إِنَّمَا يُتَصَوَّرُ**[1] **فِي الجِسْمِ القَابِلِ لِلْمُمَاسَّةِ وَالاِتِّصَالِ، وَيَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ المَرْئِيُّ فِي جِهَةٍ مِنَ الرَّائِي**».

قال: «**وَهَذِهِ القَاعِدَةُ عِنْدَنَا بَاطِلَةٌ**[2]؛ **إِذِ الإِدْرَاكُ مَعْنًى وُجْدَانِيٌّ يَقُومُ بِجُزْءٍ**

---

(١) في المتن المحقق: يتأتى.

(٢) قال الإمام الحافظ النووي: اعلم أن مذهب أهل السنة بأجمعهم أن رؤية الله تعالى ممكنة غير مستحيلة عقلاً، وأجمعوا أيضاً على وقوعها في الآخرة وأن المؤمنين يرون الله تعالى دون الكافرين. ثم قال: مذهب أهل الحق أن الرؤية قوة يجعلها الله =

فَرْدٍ، فَيَجُوزُ أَنْ يَقُومَ بِهِ مِنْ غَيْرِ تَأْلِيفٍ يَحْصُلُ بِهِ مَعَ غَيْرِهِ، وَعِنْدَ ذَلِكَ يَتَحَقَّقُ الإِدْرَاكُ مِنْ غَيْرِ نِسْبَةٍ إِلَى انْفِصَالِ أَشِعَّةٍ مِنَ الرَّائِي؛ إِذِ انْفِصَالُ أَجْزَاءٍ مُضِيئَةٍ مِنْ جُزْءٍ وَاحِدٍ مُحَالٌ، وَاتِّصَالُ أَجْزَاءٍ بِهِ لَا يُوجِبُ لَهُ مَعْنَى الإِدْرَاكِ قَطْعاً.

قال: **كَيْفَ وَنَحْنُ نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ أَنَّ مَنْ رَفَعَ عنَانَ طَرْفِهِ إِلَى السَّمَاءِ فَرَأَى فِي لَحْظَةٍ نِصْفَ كُرَةِ العَالَمِ أَنَّهُ لَمْ يَنْفَصِلْ مِنْ عَيْنِهِ أَجْزَاءٌ تَتَّصِلُ بِمِقْدَارِ مَا رَأَى ثُمَّ انْعَكَسَتْ؟! وَالمُنْكِرُ لِذَلِكَ جَاحِدٌ لِلضَّرُورَةِ عِنْدَنَا**».

قلتُ: هذا كلام ظاهر في إبطال ما بَنَتْ عليه المعتزلةُ فاسِدَ أصْلِهم في مَنْعِ رؤية الحقِّ تعالى ضرورةَ ملازمة الرؤية البنية المخصوصة واتصال الأشعة، فبيَّنَ بطلان ذلك، وهو ظاهر. وإذا بطل الأصل بطل ما بني عليه.

تنبيه: على حصر مذاهب المعتزلة في امتناع رؤية الباري تعالى:

اتفقوا كلهم على أنه لا يُرَى، واختلفوا لِمَ لا يُرَى؟

= تعالى في خلقه، ولا يشترط فيها اتصال الأشعة ولا مقابلة المرئي ولا غير ذلك، لكن جرت العادة في رؤية بعضنا بعضاً بوجود ذلك على جهة الاتفاق، لا على سبيل الاشتراط، وقد قرر أئمتنا المتكلمون ذلك بدلائله الجلية، **ولا يلزم من رؤية الله تعالى إثبات جهة، تعالى عن ذلك، بل يراه المؤمنون لا في جهة كما يعلمونه لا في جهة**. (المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج ٣/١٦).

وقال الإمام الحافظ الحجة الفقيه شيخ الإسلام: أبو بكر الإسماعيلي (ت٣٧١هـ) في كتاب اعتقاد أهل السنة: «ويعتقدون جواز الرؤية من العباد المتقين لله ﷻ في القيامة دون الدنيا، ووجوبها لمن جعل ذلك ثواباً له في الآخرة، كما قال: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢ ـ ٢٣]، وقال في الكفار: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾﴾ [المطففين: ١٥] فلو كان المؤمنون كلهم والكافرون كلهم لا يرونه كانوا بأجمعهم عنه محجوبين. **وذلك من غير اعتقاد التجسيم في الله ولا التحديد له، ولكن يرونه جل وعز بأعينهم على ما يشاء بلا كيف**». (ص٤٣. تحقيق جمال عزون. نشر دار ابن حزم ١٩٩٩م).

وقال الإمام أبو بكر النقاش في تفسيره إشفاء الصدور في قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] «**إن الله ﷻ يرى بالأعين، بلا حد، ولا نهاية، ولا مقابلة، ولا محاذاة؛ لأنه ليس كالأشياء فيرى كما ترى الأشياء». (مخطوط، ق٣٤/ب)**.

فذهبت شرذمة منهم ـ وهم أعظمهم ـ إلى أنّ امتناع الرؤية إنما كان لأن من شرط الرؤية: اتصالُ الأشعة، والمقابَلةُ، وهذا ممتنع عليه[1].

وذهبت شرذمة إلى أنّ امتناع الرؤية إنما كان لأنّ كون الرائي رائياً هو الحس الذي لا آفة به، شاهداً وغائباً، وهو «أبو هاشم»[2] وأبيه.

وذهبت طائفة إلى أنه يَرَى نفسه وغيره، من حيث إنه يرى من غير حاسة، وإنما امتنعت على المحدَثين رؤيتُه من حيث إنهم لا يرون إلا بالحاسة.

وذهب «الكعبي»[3] و«النجار»[4] ومن تابعهما إلى أنّ الإدراك في الشاهد راجع إلى العلم، وقد قال: الذي يجده الإنسان في نفسه: إدراك المسموع والمبصور بقلبه وعقله، ولا يحس بصرُه بالمبصَر، بل يحس المبصر ويسمع السامع، لا الأذنان والعينان، وذلك هو العلم حقيقة، لكن لا يحصل له ذلك إلا بواسطة بصره وسمعه، ولذا سمي البصر والسمع حاسة، وإلا فالمدرِك هو العلم، وإدراكه ليس زائداً على علمه القائم بالقلب.

---

(١) قال ابن ميمون القرطبي في شرح الإرشاد واصفاً حال المعتزلة: لما اشترط المعتزلة في الإدراك اتصال الأشعة بالمدرَك، استحال على رأيهم هذا أن يُرَى الباري تعالى لاستحالة اتصال الأشعة به، إذ لا تتصل الأشعة إلا بجسم، واستحال عندهم أيضاً أن يدركوه من غير حاسة لأنهم يعتقدون أن جري العادات ثابتة ثبوت القضايا العقلية. ص٣٨١.

(٢) هو: أبو هاشم محمد بن عبد الوهاب الجبائي المعتزلي وابن شيخ المعتزلة، ولد عام (٢٧٥هـ) ودرس على أبيه، وخالفه في آراء، وتبعته فرقة يطلق عليها الهاشمية، أو البهشمية من المعتزلة. توفي في عام (٣٢١هـ). وأبوه المذكور هو أبو علي الجبائي أحد رؤساء المعتزلة ولد سنة (٢٣٥هـ) وتوفي سنة (٣٠٣هـ).

(٣) هو: عبد الله بن أحمد بن محمود أبو القاسم الكعبي البلخي، (٢٧٢/ ٣١٩ هـ) أحد رؤوس المعتزلة، وإليه تنسب طائفة الكعبية منهم أقام ببغداد، وتوفى ببلخ. من مؤلفاته: أدب الجدل، تحفة الوزراء، التفسير. (انظر: الأعلام ٤/ ٦٥).

(٤) هو: الحسين بن محمد بن عبد الله النجار الرازي (ت٢٢٠هـ) رأس النجارية من فرق المعتزلة. وله مناظرات مع النظام. من مؤلفاته: الثواب والعقاب، إثبات الرسل، الإرجاء، القضاء والقدر، الاستطاعة وغيرها. (انظر: الأعلام ٢/ ٢٥٣).

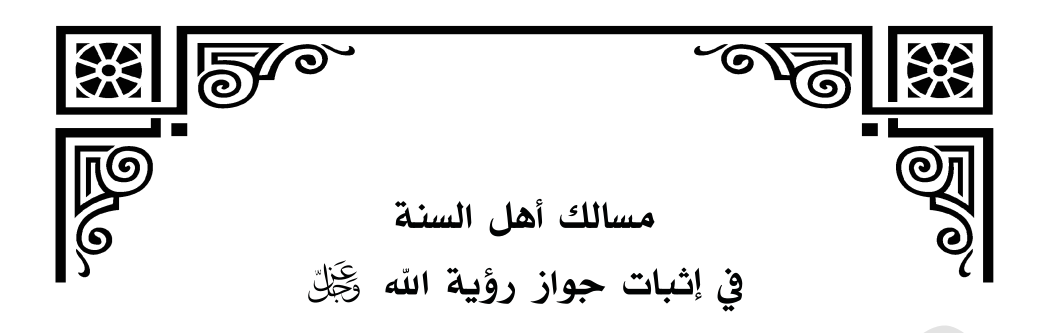
[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:05:59 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

ثم قال «الكعبي»: إن قلتم: إن الإدراك لا يقتضي شكلاً لما يدركه المدرِكُ ولا يقابِلُه، ولا كونَ المدرَك في جهةٍ، فلا يفيده إلا ما يفيده العلم، فلا تدرك تفرقة بينهما ضرورة.

ثم قال: تلك التفرقة التي تشيرون إليها إنما ترجع إلى انطباع الحاسة في المحسوس الذي نشير إليه ونعتقده إدراكاً إنما هو شعور النفس، وذلك هو العلم.

قلنا: العلم الذي يتضمنه الإدراك محلُّهُ القلبُ عندنا، والدماغ عند الطبائعيين، والإدراكُ محله البصر، والعاقل يفصل بينهما على الضرورة ويقطع بأنه أمر وراء التخيل والانطباع، ومن أدرك شيئاً بأحد حواسه فمحل الإدراك الحاسة، ثم الإحساس والإدراك يقارنه علم بالقلب. ثم يلزم الكعبي أن ينفي الإدراكات الخمس شاهداً ويحكم أنها علوم وإن اختلفت مداركها.

قلتُ: وعلى هذا نفى الإدراكات شاهداً، وردَّ ذلك إلى العلم، فهو يردّ كون الباري تعالى مدرِكاً إلى كونه عالِماً، ولذلك رأى أنه تعالى لا يُرَى ولا يرَى نفْسَه ولا غيره، إذ لا رؤية عنده أصلاً ولا إدراك، وهذا نقض لقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى يَرَىٰكَ حِينَ تَقُومُ ﴿٢١٨﴾﴾ [الشعراء: ٢١٨].



مسالك أهل السنة
في إثبات جواز رؤية الله ﷻ

ثم قال رحمه الله:

«وَقَدْ تَمَسَّكَ الأَصْحَابُ فِي إِثْبَاتِ الرُّؤْيَةِ بِطُرُقٍ مِنْ حَيْثُ المَعْقُولُ، مِنْهَا أَنَّ الإِدْرَاكَ تَعَلَّقَ بِالمُخْتَلِفَاتِ[1]، فَلَوْ لَمْ يَكُنْ الوُجُودُ مُصَحِّحاً لَمَا صَحَّ رُؤْيَتُهَا؛ إِذْ هُوَ الَّذِي وَقَعَ فِيهِ الاشْتِرَاكُ، إِذْ لَوْ قُدِّرَ غَيْرُهُ[2] فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ نَفْياً[3] أَوْ إِثْبَاتاً[4]، مَوْصُوفاً أَوْ صِفَةً[5]، وَتَعَلُّقُ الرُّؤْيَةِ بِالنَّفْيِ مُحَالٌ[6]، وَالإِثْبَاتُ المُقَيَّدُ بِالصِّفَةِ أَوْ بِالمَوْصُوفِ بَاطِلٌ، فَالإِثْبَاتُ المُطْلَقُ هُوَ المُشْتَرَكُ لِلُزُومِ عَدَمِ التَّعْمِيمِ فِي التَّعَلُّقِ؛ إِذْ ثُبُوتُ حُكْمٍ وَاحِدٍ بِعِلَلٍ مُخْتَلِفَةٍ مُحَالٌ».

قلتُ: وهذه الطريقة لأصحابنا في تحريرها مسالك:

ـ **المسلك الأول:** هذا الذي ذكره صاحب الكتاب، وتقريره وإن كان

---

(١) بدليل رؤية الجواهر والأعراض وهي مختلفة.

(٢) أي غير ما به الاشتراك، وهو ما به الاختلاف والافتراق.

(٣) كالحدوث.

(٤) كالوجود.

(٥) قال شيخ شيوخ المغرب الإمام اليوسي في حاشيته على شرح الكبرى للسنوسي: قوله: «صفة أو موصوفاً» هذا على حذف مضاف، أي: لا يصح أن يقال: ريء لكونه وجود صفة أو وجود موصوف؛ إذ لو قيد به أحدهما لما ريء الآخر، فتعين أن يقال: العلة هي مطلق الوجود، وبذلك صح أن ترى الصفة والموصوف. (مخـ/ ص٤٥٧).

(٦) المراد بالنفي هنا هو الحدوث، هو سبق الوجود بالعدم، أي أنه لم يكن ثم كان، أو أنه مما لا يتم وجوده بنفسه، ولا شك أن هذه أعدام. (انظر: أبكار الأفكار للآمدي ٣٩٢/١).

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:05:59 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

ظاهراً فلنزده بياناً، فنقول: المصحح للرؤية: الوجودُ. والدليل عليه أنه لو لم يكن الوجود لقلنا: لا يخلو المصحِّح إما أن يكون نَفْياً أو إثباتاً، النفيُ لا اقتضاء له، والإثبات لا يخلو إمّا أن يكون موصوفاً أو صفةً، باطل أن يكون موصوفاً لأن الرؤية تتعلق بالصفة والموصوف، فلو كان المصحِّح للرؤية الموصوفُ لزم أن لا تُرَى الصفة. وكذلك أيضاً لو كان المصحِّح الصفة لزِمَ أن لا يُرَى الموصوف. وأعني بالصفة والموصوف: الجوهَر والعرَض.

وباطل أن يكون المصحِّح الجملة؛ لما يلزم عليه من تعليل حُكْم واحدٍ بعلتين، وأعني بالحكم الواحد: كون المرئيِّ مرئيّاً. وأعني بالعلتين: الجوهر والعرَض. كيف والجوهر لا يكون عِلَّةً؟! فدل على أنَّ المصحح للرؤية: الوجودُ؛ لأنه الذي تقع الشركة فيه، والباري تعالى موجود، فيصح أن يكون مرئياً.

ـ **المسلك الثاني**: في تقرير هذه الطريقة أن نقول: قد تعلقت الرؤية بالمختلِفات من الجواهر والأعراض، ولا يجوز أن يكون المصحِّح للرؤية ما يُختَلَف فيه؛ فإنه يوجب أن يكون لحُكْمٍ واحدٍ علتان مختلفتان، وإنه محال.

ويلزم أيضاً منه أن يكون لحكم عام علة خاصة هي أخص من معلولها، وبيانه هو أنك إذا علَّلتَ الرؤية بواحِدٍ من المختلفين كانت العِلَّةُ أخصَّ من معلولها لأن المعلول كونُه مرئيّاً، وهو عام[1]. وإن عللت بكل واحد من المختلفين كان للحكم الواحد علتان، وهو محال. فلا بد إذاً من صفة تكون عامة في المختلفين، وليس إلا الوجود أو الحدوث، والحدوث لا يجوز أن يكون مصحِّحاً؛ فإنّ الحدوث عبارَةٌ عن وجودٍ مسبوقٍ بعدَمٍ، والعدمُ لا تأثير له في الحُكْمِ، فبقي الوجود مصحِّحاً بالضرورة، وهذه قسمة حاصرة، وبالله التوفيق.

ـ **المسلك الثالث** أن نقول: ثبت تعلق الرؤية بالأجسام وبأعراض عديدة من أنواع مختلفة كالألوان والأكوان، وثبت أنّ المعدوم يمتنع أن يُرَى، وإذا

---

(١) في (ت): المعلول هو الرؤية، وهي عامة.

انحصر جواز تعلق الرؤية بالموجودات المختلفات فإمّا أن يكون المصحح للرؤية ما وقع فيه اختلافُ الموجودات، أو ما وقع فيه اشتراكها[1]، والأول محال للزوم تعليل الحُكْمِ الواحد بعِلَلٍ مختلفة، فلزم القسم الثاني وهو أنّ المصحِّح: ما وقع فيه الاشتراك.

ثم الذي وقع فيه الاشتراك لا يصح أن يكون عدماً، فتعين أن يكون ثبوتاً، وهو إمّا وجودٌ أو حالٌ، والحالُ لا يصح أن تكون مصحِّحَة؛ للزوم عدم رؤية الموجود، فيلزم أن يكون وجوداً. وأيضاً فإن الحال لا تكون عِلَّةً، وأيضاً فيلزم منه أن لا تُرَى الأحوالُ المعلَّلَةُ، ويلزم منه أيضاً أن تُرَى الصفات العامة ككون العرَضِ عرَضاً واللونِ لَوْناً، فلم يبق إلا أن يكون وجوداً، وهو مُطَّرِدٌ في كل موجود، فيلزم أن يكون كل موجود يصح أن يُرَى. فإذاً وجود الله تعالى عِلَّةُ صِحَّةِ رؤيته، وإذا حصلت العِلَّةُ حصل الحُكْمُ، وهو كون المرئي مرئيّاً، فيَصِحُّ على هذا أن يكون الباري تعالى مرئياً.

قلتُ: وإبطال هذا الدليل في نفس الدليل، فإنّ الوجود المصحِّح إما أن يكون هو نَفْسَ الذات، أو صِفَةً وجوديةً زائدةً على الذات، فإن كان هو نَفْسَ الذات فلا اشتراك في الذوات، وإن كان الوجودُ صفةً يصح الاشتراك فيها فيلزم أن تكون معقوليةُ القديم والحادث واحِدةً، ومعقولية الجوهر والعَرَض واحدةً، ويلزم قيام المعنى بالمعنى بالنظر إلى المعنى.

ثم الصفات أيضاً التي وقع فيها الاشتراك إن كانت هي المصحِّح لزم أن لا تُرَى الذوات. وهذه دقيقة بديعة في إبطال أنّ الوجود هو المصحِّح للرؤية قبل الخوض في تفاصيل إبطالها عند تعرُّض صاحب الكتاب لإبطالها، وبالله التوفيق.

ثم تعرّض للطريق الثاني للأصحاب في جواز الرؤية من حيث المعقولُ، فقال:

«وَمِنْهَا أَنَّ الإِدْرَاكَ عِلْمٌ مَخْصُوصٌ، فَإِذَا جَازَ تَعَلُّقُ العِلْمِ بِهِ جَازَ تَعَلُّقُ

---

(١) في (ف): الاشتراك.

الإِدْرَاكِ؛ إِذْ مَعْنَاهُ ثُبُوتُ عِلْمٍ مَخْصُوصٍ[١] **قَائِمٍ بِجُزْءِ العَيْنِ، فَيُسَمَّى رُؤْيَةً عِنْدَ ذَلِكَ. وَإِذَا جَازَ خَلْقُهُ فِي القَلْبِ جَازَ خَلْقُهُ فِي العَيْنِ»**.

الطريق الثالث: وهي قوله: «**وَمِنْهَا أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ الصِّفَاتِ المُؤَثِّرَةِ، وَلَا يَسْتَحِيلُ عَلَيْهِ تَعَلُّقُ الصِّفَاتِ الَّتِي لَا تُؤَثِّرُ بِهِ**».

ثم تعرض لإبطال هذه الطرق بأن قال:

«**وَهذِهِ الطُّرُقُ كُلُّهَا ضَعِيفَةٌ، فَالأُولَى مِنْهَا: إِثْبَاتُ أَنَّ الوُجُودَ عِلَّة الصِّحَّةِ، ضَعِيفٌ؛ فَإِنَّ قَبُولَ الوجُودِ للرُّؤْيَةِ لَيْسَ مِمَّا يُعَلَّلُ، فَكَيْفَ يُطْلَبُ لَهُ العِلَّةُ؟!**».

قلت: إذ لا معنى لكون المرئي مرئياً إلا تعلق الرؤية به، ولا معنى لكون المعلوم معلوماً إلا تعلق العلم به، ولا معنى لكون المراد مراداً إلا تعلق الإرادة به، إلى غير ذلك من المتعلقات.

كيف «**وَالعِلَّةُ يُشْتَرَطُ أَنْ تَكُونَ مَعْنًى قَائِماً بِالذَّاتِ، وَالوُجُودُ نَفْسُ المَوْجُودِ، وَمَنْ يَنْفِي الأَحْوَالَ كَيْفَ يَسْتَقِيمُ عَلَى رَأْيِهِ هَذِهِ الطَّرِيقَةُ وَالتَّعْلِيلُ؟! فَبَطَلَ هَذَا المَسْلَكُ**».

قلتُ: هذا الذي ذكره في إبطال هذه الطريقة صحيح.

قوله: «قبول الوجود للرؤية ليس مما يُعلَّلُ» يريد أنّ القبولية لا تُعَلَّل؛ إذ لا يُعلَّلُ إلا الأمور الثبوتية، والقبولية ليست كذلك؛ إذ لا معنى للقبولية إلا الصحة والجواز.

قلتُ: وهي أحكام عقلية منسوبة إلى معقول، والأحكام العقلية لا تُعلَّل. ومما يدل على ذلك أنّ العالَم قبل وجوده قابِلٌ للوجود، فلو كانت تلك القبولية ثابتةً موجودةً لاستدعت موصوفاً موجوداً، وذلك يُوجِبُ القولَ بقِدَمِ العالَم، وإنه محال.

فثبت أن القبولية ليست صفة ثابتة ولا ثبوتية ألبتة، وإذا ثبت هذا امتنع تعليل القبولية؛ لأنّ التعليل عبارَة عن تأثيرِ أَمْرٍ في أمْرٍ عند غيرنا، أو ملازَمةِ

---

(١) في جميع نسخ الأبكار: بالموجود. والمثبت من المتن المحقق.

أمْرٍ أمراً، وهو معنى التعليل عند من يقول بالتعليل من أصحابنا، والعَدمُ نَفْيٌ مَحْضٌ وسَلْبٌ صِرْفٌ، فيمتنع كونه علةً ومعلولاً.

قلتُ: والحق أنه لا معنى لكون المرئي مرئياً إلا تعلق الرؤية به، وهو الإدراك القائم بجزء من العين، وتعلُّقُه من صفة نَفْسِه، وصفَةُ النفس لا تُعلَّل، ولا تتوقف على شرط؛ وإلا لزم تخلُّفُ صفة النفس، وإنه محال لِمَا يلزم عليه من انقلاب الحقائق، وهذا حُكْمُ سائر المعاني المتعلقة.

فلا معنى لكون المرئي مرئياً إلا تعلق الرؤية به، كما أن المصحِّح لكون المعلوم معلوماً تعلُّقُ العلم به، واجْرِ على هذا المنهاج في سائر التعلقات.

ويلزم على تقدير أن المصحح لكون المرئي مرئياً الوجود أن يكون المصحح لكون المعلوم معلوماً الوجود، فيلزم أن لا يُعلَم عَدَمٌ، وأنّ المصحح لكون المقدور مقدوراً الوجود، فيلزم أن يكون واجب الوجود مقدوراً، والكل محال.

وقول صاحب الكتاب: «العلة يشترط أن تكون معنًى قائماً بالذات» إلى آخره، كلام صحيح، فإنها لو لم تقم بالذات لما كان إيجابُ الحُكْمِ لها أولى من إيجابها ذلك لغيرها؛ ضرورة تساوي النسبة.

ثم لا بد من مغايرة العلة المعلولَ، وإذا ثبت أنّ الوجود نفس الموجود، فكيف يكون الشيء عِلَّةً لنفسه مع ما فيه من عدم مغايرة العلة المعلول؟!

وإذا غايرت العلة المعلول لزم أيضاً قيام المعنى بالمعنى بالنظر إلى المعاني، أو يكون الشيء علة لنفسه.

وأيضاً إذا ثبت أن الوجود نَفْسُ الموجود ونَفْسُ الذات، فالذوات لا اشتراك فيها بين القديم والحادث، ولا بين الجواهر والأعراض؛ إذ الاشتراك إنما يقع في الصفات، وقد ثبت أنّ الوجود ليس بصفة، وأنه عَيْنُ الموجود.

وإذا كان كذلك، ووجود الله تعالى هو عَيْنُ ذاته، وذاته مخالِفَةٌ لغيره مخالَفَةً مُطلقَةً، فكيف يكون وجودُه مشارِكاً لوجودِ غيرِه؟! فلا يلزم من ثبوت حُكْمٍ للخلاف ثبوت حُكمٍ لمخالِفِه.

ومن العجب تسليم أصحابنا أنّ الوجود نفس الموجود، ثم يقولون: الوجود وَصْفٌ مشتَرَكٌ فيه[1].

وهذا كله على تقدير القول بالحال، وليس هو الصحيح من مذهبنا، فلا تستقيم عليه هذه الطريقة بحال.

وعلى الجملة، فعلى هذه الطريقة أسئلة كثيرة لا يمكن الجواب عنها ألبتة، اقتصرنا على ما ذكرناه خشية التطويل فيما المقصود به الاختصار.

قلت: أحسن ما رأيت لأصحابنا في جواز الرؤية عقلاً أن قالوا لمن أحال ذلك: أتدعي عِلْمَ ذلك ضرورةً وبديهةً، أم تُسنِدُ دعواك إلى دليلٍ؟ فإن ادعيت عِلْمَ ذلك بديهةً كان ذلك باطلاً؛ إذ البديهيُّ متفَقٌ عليه بين العقلاء، ككون المعلوم لا يخلو من النفي والإثبات، وككون الموجود الواحد لا يخلو عن القِدَمِ أو الحدوث، وككون الجوهر الواحد لا يخلو عن الحركة أو السكون، فهذه كلها أمور معلومة ضرورةً ببديهة العقل اتفاقاً، وليس العلم باستحالة الرؤية كذلك، بل هو مختلَفٌ فيه، فلا يكون بديهيّاً.

وإذا بطلت الاستحالة بقي الجوازُ ضرورةً؛ إذ لا واسطة في المسألة بين الجواز والاستحالة، ولذا لا قائل بوجوب الرؤية عقلاً. ولأن الواجب العقلي لا يختلف بالأحوال، ولو كانت الرؤية واجبةً عقلاً لما تأخَّرَت، ولرأيناه الآن.

فتحقق بهذا التقدير بطلان ادعاء استحالة الرؤية عقلاً، فتعين الجواز؛ ضرورة انحصار القسمة العقلية، مع اعتضاد ذلك بدليل السمع على ما يأتي تقريره إن شاء الله تعالى.

فإن ادعى الخصمُ الاستحالةَ بالدليل، طالبناه أوَّلاً بإبرازه حتى نتكلم عليه، وقد حاولت المعتزلة زمناً طويلاً للعلم باستحالة الرؤية بالدليل، فلم يمكنهم ذلك، فعدلوا إلى دعوى الضرورة والبديهة، وتقدَّم إفسادُ ذلك.

---

(١) في (غ): صفة مشترك فيها.

كيف ولا يمكنهم بحال ادعاء الدليل على الاستحالة لِمَا فيه من إبطال الدليل السمعي القاطع على الجواز والوقوع؟! كيف وفي إثبات الوقوع إثبات الجواز بدليل السمع القاطع على ما سيأتي تقرير صحة الجواز؛ إذ من لوازم الوقوع الجواز، وليس من لوازم الجواز الوقوع، ولا شك في صحة هذا التقرير لمن تأمله، والله الموفق للصواب.

تنبيه:

اعلم أن ما قرره المؤلف رَحِمَهُ اللهُ في إبطال هذه الطريقة من أن الوجود نفس الموجود، وهو الصحيح، دليل على صحة مؤاخذتي له عند تعرُّضِه لإثبات الأخصِّ لله تعالى ضرورة اشتراك القديم والحديث في الوجود، فيصير الوجود هناك مشتركاً فيه، والاشتراك بين المشتركين إنما يكون بالصفات على ما قدّمناه، والوجود ليس بصفة، بل الوجود نفس الموجود ونفس الذات، ولا اشتراك في الذوات، فكيف يُتصوَّرُ الجَمْعُ بين هذا وذاك؟! والله الموفق للصواب.

ثم تعرض رَحِمَهُ اللهُ لإبطال الطريقة الثانية فقال:

«**وَالطَّرِيقَةُ الثَّانِيَةُ: وَهِيَ القَوْلُ بِأَنَّ الإِدْرَاكَ عِلْمٌ مَخْصُوصٌ، وَهُوَ العِلْمُ بِالوُجُودِ، لَيْسَ بِشَيْءٍ**».

ومقصودُه إبداءُ المخالَفةِ بين العلم والإدراك حتى لا يلزم من ثبوت حُكْمٍ للمخالِفِ ثبوتُ حُكْمٍ لمخالِفِه، وقرَّر ذلك بأن قال:

«**إِذِ الإِدْرَاكُ فِي زَمَنِ غَيْبَةِ المَرْئِيِّ عَنَّا غَيْرُ حَاصِلٍ، وَإِنْ كَانَ العِلْمُ بِوُجُودِهِ حَاصِلاً**».

قال: «**وَأيضاً فَإِنَّا نَجِدُ مِنْ أَنْفُسِنَا فَرْقاً ضَرُورِيّاً بَيْنَ حَالَةِ تَغْمِيضِ أَجْفَانِنَا عَنِ الشَّيْءِ مَعَ العِلْمِ بِوُجُودِهِ، وَبَيْنَ حَالَةِ فَتْحِهَا، فَيَدُلُّ عَلَى أَنَّ الإِدْرَاكَ مَعْنًى زَائِداً**»[1].

---

(١) زاد المقترح هنا: **وَالمُقَايَسَةُ بِالعِلْمِ بَاطِلَةٌ**.

يعني على العلم، وأنه مخالِفٌ له؛ إذ لو كان مِثْلَه لثبت له ما ثبت للعلم القائم بالقلب، فإنه يتعلق بالموجود في حال غيبته وفي حال وجوده، وليس كذلك الإدراك، فثبتت المخالَفة، ولا يلزم من ثبوتِ حُكْمٍ للمخالِف ثبوت حُكْمٍ لمخالِفه، والمقايسة إذاً بين العلم والإدراك باطلة.

قلت: ومما ذُكِر أيضاً فرقاً بين العلم والإدراك، وهو قريب من الأول، وإنما اختلفا في العبارة، وذلك أنّ الإدراك يقتضي تعيين المدرَك، ولا يتعلق به على جهة التقدير، بخلاف العلم فإنه يتعلَّقُ بالمعلوم على جهة التقدير.

قلتُ: إلا أن في هذا الفرق نظرٌ، فإن من قال: إنّ الإدراك من جنس العلوم، إنما أراد أنه عِلْمٌ مخصوصٌ بالوجود، فإنه يتعلق بالشيء على ما هو عليه، ولا يلزم من مقارنة العلم القائم بالقلب الإدراكَ ـ من حيث إنّ العلم القائم بالقلب يتعلق بالمعدوم والموجود، أو بالموجود في حال غيبته وفي حال وجوده ـ أن يكون الاشتراك في هذه القيود شرطاً في التماثل، بل ليس كذلك، فإن العلوم القائمة بالقلب ليست كلها متماثلة، فإنّ العلم بالبياض مخالِفٌ للعلم بالسواد، ولا يخرجه ذلك عن كونه علماً.

نعم، تبطل هذه الطريقة من وجه آخر: وهو أنّ العلم القائم بالقلب إنما يتعلق بوجود ذات الباري تعالى في الجملة، وهو اختصاصُها بالتنزيه عن صفات المحدَثات، وإثبات صفات الجلال التي شهدت لها الأفعال، والإدراك يتعلق بنفس الموجود، فلا تثبت المناسبة بينهما.

وأيضاً فالفرق الصحيح بين الإدراك والعلم أنّ العلم يتعلق بنفسه وبغيره، وليس الإدراك كذلك. ولم أر هذه الطريقة للقائلين بالفرق، ولكن الله يوفق من يشاء للصواب.

تنبيه:

اعلم أنّ العِلْمَ الحادث وإن تعلق بالمعلوم على جهة التقدير، فذلك يستحيل على العلم القديم، بل لا يتعلق إلا على جهة التحقيق؛ إذ التقديرُ لا يكون أبداً إلا حادثاً، ويستحيلُ قيامُ الحوادث بذاته تعالى.

وبيان حدوث التقدير هو أنّ التقدير: إعطاءُ المعدوم حكمَ الموجود، وبالعكس. فهذا الحكم ـ الذي هو التقدير ـ الآن وَقَع، وقد تقدَّم علمُك مثلاً على ذلك المقدَّر، وهو علمُك بأنه معدومٌ قبل حُكمِك عليه بأنه موجود، أو بالعكس، فدلَّ ذلك على حدوثه لأنه مسبوق، وكل مسبوق حادِثٌ، فيلزم أن يكون المقدَّرُ في حقِّنا معلوماً محقَّقاً له؛ لعِلْمِه بما سيكون أن لو كان كيف كان يكون، فيؤول إلى أنه عالم بجزئيات متشابهات أو مختلفات كلها معلومة. فهذه الزيادة بسبب ذكره الفرق الثاني، وإلا فهو عين الأول.

رجعنا إلى مقصود صاحب الكتاب في الرد على طرُقِ الأصحاب في إثبات الرؤية، فتعرَّض لإبطال الطريقة الثالث ـ وهو قولهم: إن الإدراك ليس من الصفات المؤثِّرَة فلا يستحيلُ تعلُّقُها به، وإذا انتفت الاستحالةُ تعيَّن[1] الجواز ـ فأجاب رَحِمَهُ اللهُ عن هذا بأن قال:

«**وَأَخْذُ الجَوَازِ مِنْ عَدَمِ التَّأْثِيرِ ضَعِيفٌ؛ إِذْ لَمْ تَنْحَصِرْ جِهَةُ الإِحَالَةِ فِيهِ**»[2].

يعني في التأثير؛ إذ يمكن امتناع تعلق الإدراك به لأمر آخر غير التأثير.

ثم قال: «**فَالحَقُّ إِذاً فِيمَا لَا تُدْرَكُ حَقِيقَةُ ذَاتِهِ: الوَقْفُ، وَالِالْتِجَاءُ إِلَى السَّمْعِ، وَقَدْ دَلَّ عَلَى جَوَازِ ذَلِكَ الإِجْمَاعُ القَاطِعُ المَنْقُولُ تَوَاتُراً، خَلَفاً عَنْ سَلَفٍ، فَإِنَّ الأُمَّةَ مَا زَالَتْ قَبْلَ ظُهُورِ البِدَعِ تَبْتَهِلُ إِلَى اللهِ تَعَالَى فِي رُؤْيَةِ وَجْهِهِ الكَرِيمِ، وَالأَخْبَارُ دَالَّةٌ عَلَى ذَلِكَ، وَلَا يَخْفَى وَجْهُ دَلَالَتِهَا. فَقَدْ تَمَّ المَعْنَيَانِ فِي الكَبِيرِ**».

يريد: المعنى الأول الذي هو ما يُستعَار من كِبَر السِّنِّ، وهو إشارة إلى دوام الوجود على وَجْهٍ ينتفي العدمُ اللاحق عليه، وهو حقيقة البقاء. والمعنى الثاني أنه كبيرٌ بمعنى شرَفِه وعلياءِه، وهو إشارة إلى شرَفِه تعالى بثبوت الإلهية وعِظَم الربوبية.

---

(١) في (غ) و(ف): ثبت.

(٢) بيّن الشيخ شرف الدين ابن التلمساني في «شرح لمع الأدلة» ضعف أخذ الجواز من عدم التأثير بقوله: «هذا المسلك حاصله راجع إلى إبطال مانع واحد من صحة الرؤية، وهو التأثير، ولا يلزم من نفي مانع واحد ثبوت الشيء ما لم يحقق مصححه وانتفاء جميع موانعه». اهـ.

تتمة
في بيان أن القدِمَ صفة سلبية

ثم قال: «**وَتَتِمَّةُ الكَلَامِ فِي هَذَا الفَصْلِ سُؤَالٌ يَتَعَلَّقُ بِالمَعْنَى الأَوَّلِ وَالجَوَابُ عَنْهُ**».

يريد المعنى الأول من معنيَيْ الأكبرية.

ثم قال: «**فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ: الكَبِيرُ إِذَا آلَ الكَلَامُ إِلَى دُخُولِ القِدَمِ تَحْتَهُ، فَمَعْنَى القِدَمِ: نَفْيُ الأَوَّلِيَّةِ، وَالسَّلْبُ آيِلٌ إِلَى بَابِ التَّقْدِيسِ، فَيَكُونُ دَاخِلاً تَحْتَ مُقْتَضَى التَّقْدِيسِ**».

قلتُ: وتقرير هذا السؤال أن قيل له: أنت بَنَيْتَ هذه العقيدة على خمسة أركان: الأول: «سبحان الله»، وهو ركنُ التقديس، ومعناه: سَلْبُ جميع صفات الحوادث عنه، وذكرتم ركن الأكبرية، وقد أدرجتم تحته القِدَم، ومعنى القِدَم: نَفْيُ الحدوث[1]، وهو سَلْبٌ، فكان من حقكم أن تجعلوه في باب السَّلْبِ الذي هو «سبحان الله».

فأجاب رَحِمَهُ اللهُ: «**قُلْنَا: الحَقُّ عِنْدَنَا أَنَّ القِدَمَ لَيْسَ رَاجِعاً إلى سَلْبٍ، وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَوْ كَانَ سَلْباً لَكَانَ نَقِيضُهُ إِثْبَاتاً؛ لِاسْتِحَالَةِ تَقَابُلِ النَّفْيَيْنِ عَلَى جِهَةِ التَّنَاقُضِ.**

وَبَيَانُ أَنَّ نَقِيضَهُ نَفْيٌ ـ وَهُوَ الحُدُوثُ ـ أَنَّا عَلِمْنَا وُجُودَ الجَوْهَرِ بِالضَّرُورَةِ، وَحُدُوثَهُ بِالدَّلِيلِ، فَالمَعْلُومُ بِالدَّلِيلِ هُوَ الوُجُودُ أَوْ زَائِدٌ عَلَيْهِ، وَالوُجُودُ مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ، فَيَسْتَحِيلُ أَنْ يُعْلَمَ نَظَراً. وَكَوْنُهُ صِفَةً لِلْوُجُودِ مُحَالٌ أَنْ يَكُونَ حَادِثاً، فَالحُكْمُ عَلَيْهِ بِالحُدُوثِ يَؤُولُ إِلَى ماذَا؟!».

---
(١) في (ف): القدم سلب الأولية.

قلتُ: معنى ذلك أنّ نَفْيَيْنِ لا يَرِدَان على محلٍّ واحد، وإذا كان لا يَرِدَان على محلٍّ واحد فلا يتنافيانِ، فإنما يقَعُ التنافي بين إثباتٍ ونَفْيٍ على ذاتٍ واحدة، أو إثباتين على محلٍّ واحدٍ، وأمّا الذاتُ الواحدة فلا يجتمع عليها نفيان، وإنما يكون كلُّ نَفْيٍ مضافاً إلى ذاتٍ غَيْرِ التي انضاف إليها الآخر، فلا يتنافيان؛ إذ مطلَقُ النفيِ لا تعدُّدَ فيه، وإنما يُعقَل التعدُّدُ بالإضافة إلى محلَّيْن فأكثر، والمحلُّ الواحد لا ينضاف إليه نفيان؛ لأنه إذا انتفى بنَفْيٍ واحدٍ فقد انتفى.

والمقصود من هذا أنه يقول: إذا ثبت أنّ الحدوث نَفْيٌ، لزم أن يكون ضدُّه ـ الذي هو القِدَمُ ـ إثباتاً، وقد ثبت أنّ الحدوثَ نفيٌ.

والدليل على أنّ الحدوث نفيٌ هو أنا عَلِمْنا وجودَ الجوهر بالضرورة، وَحدوثَه بالدليل، والمعلومُ بالضرورة يُغايِرُ المعلومَ بالدليل؛ إذ ما عُلِمَ ضرورةً يستحيلُ أن يُعلَمَ نظراً، فدَلَّ على أنّ الحدوث أمرٌ زائد على الوجود.

فإن قيل: الحدوث صفة للوجود، قلنا: محال؛ لأنه لو كان صفة للوجود كان حادِثاً، ولو كان حادثاً لزم أن يتصف بالحدوث، ويتسلسل.

«فَالحَقُّ إذاً أَنَّهُ لَا يَرْجِعُ إِلَى ثُبُوتٍ، وَإِنَّمَا يَرْجِعُ إِلَى سَبْقِ العَدَمِ عَلَى الوُجُودِ، وَهَذَا الَّذِي يَلْزَمُ مِنَ الدَّلِيلِ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ فَكَانَ، فَالكَوْنُ لَهُ مَعْلُومٌ ضَرُورَةً، وَعَدَمُ كَوْنِهِ قَبْلَ كَوْنِهِ هُوَ الحُدُوثُ المَعْلُومُ بِالدَّلِيلِ، فَيَكُونُ نَقِيضُهُ دَوَامُ الوُجُودِ؛ إِذْ نَقِيضُ النَّفْيِ إِثْبَاتٌ».

ثم قال: «**وَمِمَّا يُؤَيِّدُ ذَلِكَ**» أي: ومما يؤيد أنّ الحدوث راجع إلى سَلْبٍ، وهو سَبْقُ العدَمِ على الوجود «**أَنَّ مَنْ أَنْتَجَ لَهُ الدَّلِيلُ سَبْقَ العَدَمِ عَلَى الوُجُودِ عَرَفَ الحُدُوثَ، مَعَ الذُّهُولِ عَنْ أَمْرٍ آخَرَ أَوْ صِفَةٍ وَرَاءَ ذَلِك، فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ القِدَمُ المُنَاقِضُ لِلنَّفْيِ إِثْبَاتاً أَوْ صِفَةً وَرَاءَ ذَلِك، فَامْتَنَعَ القِدَمُ أَنْ يَعُودَ إِلَى بَابِ التَّقْدِيسِ**».

تنبيه:

اعلم أنّ ما اعتذر به عن السؤال من أنّ القِدَمَ راجِعٌ إلى إثباتٍ فلا يدخل في باب السَّلْبِ، قد رجع عن ذلك ﷺ، وأعْلَمَنا في حال التدريس أنّ القِدَمَ راجِعٌ إلى سَلْبٍ، ولم يُمكِنْهُ استدراكُ ذلك في النُّسَخ لإشاعتها في البلاد، وهو الذي ارتضاه في «شرح الإرشاد» في آخر عمره رحمة الله عليه، وهو متأخِّر عن تأليفه للعقيدة، وهو آخر ما ألَّف، ولم يكمله ﷺ.

وقرر ذلك ـ أعني أنّ القِدَم راجِعٌ إلى سَلْبٍ ـ بأن قال: لا رُتبَة بين القِدَمِ والحدوث؛ لأنّ الشيء لا يخلو إمّا أن يكون قديماً أو حادثاً، وحقيقةُ الحادث: ما لَه أوَّل، وهو ما سَبِقَ عدمُه وجودَه، والقديمُ عَكْسه: وهو ما لا أوَّلَ له، وهو سَلْبُ ما وَجَب للحادِث، فالقِدَمُ إذاً نَفْيُ الأوَّلية، ونَفْيُ الأولية سَلْبٌ محض[1]، فاعلموا ذلك. والله الموفق للصواب.

قلتُ: كيف، وقد قدَّمنا أنّ حقيقة واجب الوجود: ما لا يقبل العدم مطلقاً، لا العدم السابق، ولا العدم اللاحق، فانتفاءُ العدم السابق يدل على نَفْي الأوَّلية، وانتفاءُ العدم اللاحق يدل على البقاء. ومن جعل القِدَم إثباتاً فقد صَرَعَ[2] للمعتزلة جَعْلَ القِدَم أخصّ وَصْفٍ، وقد بيَّنا فسادَه، وبالله التوفيق.

---

(١) هذا الكلام في بيان كون القدم سلبياً نقله الشيخ العطار عن الشريف زكريا في حاشيته على شرح المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٤٤٩.

(٢) في (ف): سوغ. والمثبت من (ت) و(غ). وصَرَعَ البابَ: جعَل له مِصْراعَيْنِ، أي: مدخلين. والمراد هنا فتح الباب لشبهة المعتزلة.

خاتمة

في الكلام على أخص صفات الباري ﷻ

ثم قال: «خَاتِمَةٌ: مِمَّا وَقَعَ فِي كَلَامِ الأَصْحَابِ الْتِزَامُ تَعْيِينِ أَخَصِّ وَصْفِ الحَقِّ سُبْحَانَهُ، وَقَدِ اخْتَلَفَتْ عِبَارَاتُهُمْ فِيهِ.

فَقَالَ قَوْمٌ: هُوَ القُدْرَةُ عَلَى الاِخْتِرَاعِ، وَعُزِيَ هَذَا إِلَى الشَّيْخِ «أَبِي الحَسَنِ» رحمه الله تَعَالَى. وَهُوَ فَاسِدٌ؛ إِذْ القُدْرَةُ مَعْنًى مِنَ المَعَانِي، وَالقَوْلُ بِأَنَّ أَخَصَّ الوَصْفِ مِنْ صِفَاتِ المَعَانِي القَائِمَةِ بِهِ مُحَالٌ.

وَقَالَ آخَرُونَ: هُوَ تَقَدُّسُهُ عَنْ صِفَاتِ المُحْدَثَاتِ، أَوْ صِفَةٌ تَقْتَضِي تَقَدُّسَهُ. وَالتَّقَدُّسُ آيِلٌ إِلَى صِفَاتِ السَّلْبِ، وَأَخَصُّ وَصْفِ الشَّيْءِ لَا يَكُونُ سَلْباً، وَتَعْلِيلُ السَّلْبِ بَاطِلٌ، كَيْفَ وَلَا يَلْزَمُ مِنْهُ تَعْيِينُ الصِّفَةِ؟! وَاجْرِ فِي إِبْطَالِ سَائِرِ الأَقْوَالِ عَلَى هَذَا المِنْهَاجِ، فَأَبْطِلْ كُلَّ صِفَةٍ رَاجِعَةٍ إِلَى السَّلْبِ أَوْ رَاجِعَةٍ إِلَى مَعْنًى قَائِمٍ بِالذَّاتِ.

فَقَدْ تَحَقَّقَ لَكُمْ عَجْزُ الخَلَائِقِ عَنْ مَعْرِفَةِ حَقِيقَةِ ذَاتِهِ، وَالمَسْؤُولُ هُوَ اللهُ تَعَالَى فِي رُؤْيَةِ وَجْهِهِ الكَرِيمِ تَعَالَى وَتَقَدَّسَ» الكلام إلى آخره.

قلتُ: هذا بناء على القول بالأخص، وهو بناء على القول بالحال[1]، ثم على قول من جوّز إدراك الأخص؛ إذ لا يختلف في تعيين شيء إلا من قال بجوازه وثبوته.

---

(١) هذه المسألة كما حقق الشريف هي من تفاريع القول بالحال، فمن نفاه كالشارح هنا قال بأن امتياز ذاته تعالى عن سائر الذوات لعين حقيقته المخصوصة، فلا حاجة إلى صفة أخرى، ومن أثبت الأحوال وسلّم أن ذات الله تعالى مساوية لسائر الذوات في نفس الذاتية بحث عن أخص صفة يخالف بها تعالى سائر الذوات.

وقد اختلفت المذاهب في ذلك، فقال «الإمامُ»: ذهب قدماء المعتزلة إلى أنّ أخص وصف الباري تعالى: قِدَمُه وأزليته. وقال بعضهم: وجوب وجوده. وكلا القولين راجعان إلى سَلْبٍ، والأخصُّ ـ على القول به ـ لا يكون سَلْباً.

وقال «أبو هاشم»: أخصُّ وَصْفِ الإله تعالى: حالٌ هو عليها، توجِبُ له كونه حيّاً عالِماً قادراً.

قلتُ: وهذا باطل من أوجه:

أحدها: أن ما ذكره أمرٌ مُبهَم لا تعيين فيه، والكلام في تعيينه.

الثاني: أنه جَعل العِلَّةَ حالاً، والعِلَّةُ إنما تكون أمراً وجوديّاً؛ إذ ليس أحدُ الحالين بأن يكون علةً والآخر معلولاً بأولى من العكس.

الثالث: تعدُّد الموجَب واتحاد الموجِب.

الرابع: تعليل الواجب، وهو محال على أصولهم.

وأما أصحابنا القائلون بالأخص وجواز إدراكه، فقال بعضهم: هو تنزُّهُه عن مشابهة[1] الحوادث في جهات الاتصالات. وقال بعضهم: غِنَاهُ. وقال بعضهم: قيامُه بنفسه. وهذه كلها تشير إلى سَلْبٍ، وأخصُّ وَصْفِ الإله لا يكون سَلْباً.

وقال الأستاذ «أبو إسحاق» فيما نقل عنه: إنّ أخصَّ وَصْفِ الإله سبحانه صفةٌ ثابتةٌ اقتضت له التنزُّهَ عن مناسبة المحدَثين[2].

قلت: وهذا أيضاً فاسد؛ فإنه إشارة إلى تعليل السَّلْبِ، والسَّلْبُ كما لا يكون علةً لا يكون معلولاً، مع ما فيه من عدم التعيين والإبهام. وكيف و«الأستاذ» لا يقول بالتعليل ولا بالأخص ولا غيره، ومعلوم أنه من القائلين بنَفْيِ العلة والمعلول، فهذا غلط في النقل عنه.

وقال قوم: هو القدرة على الاختراع، وعُزِيَ هذا إلى الشيخ «أبي

---

(١) في (ف): مناسبات.

(٢) في (ف): الحوادث.

الحسن الأشعري رضي الله عنه»، وهذا فاسد؛ إذ القدرة معنًى من المعاني، والأخص لا يكون معنًى.

وهذا النقل عن «أبي الحسن» بعيد جدّاً؛ إذ ليس من مذهبه القول بالحال أو العلة. ولعلَّهُ قال ذلك من حيث إن الباري تعالى اختص بالقدرة المؤثِّرة، فأطلق الأخص بهذا الاعتبار، لا على القول بالأخص الذي هو حال، وهذا هو الذي يليق بمذهبه رضي الله عنه[1].

قلتُ: واختلاف هؤلاء في تعيين الأخص وعدم عثورهم على أمرٍ محقَّقٍ يدُلُّ على ضَعْفِ القول بالأخص.

وعلى الجملة، فالقول بالأخص ـ المبنيُّ على القول بالحال ـ لا أقول به بحالٍ، سيما في حق الباري تعالى؛ لما فيه من تصيير واجب الوجود لا وجود، والتحكُّمِ بإثبات صفةٍ لم يشهد لها معقول ولا منقول. كيف، مع ما في ذكر الأخص من إيهام الاشتراك في الأعم؟.

ومن العجب ادعاءُ إدراك الأخص ـ على تقدير القول به ـ مع عدم العلم بالذات التي ثبت لها الأخص؟! فليت شعري كيف يصح إدراكُ التحيُّزِ مع عدم العلم بالمتحيِّزِ، وكيف يصح إدراكُ البياضية مع عدم العلم بالبياض؟! فعلى هذا كيف يصح إدراك أخص ذات الباري تعالى مع عدم عِلْمِنا بحقيقة ذاته تعالى؟! وقد قدمنا تقرير فساد القول بالأخص، وبالله التوفيق.

قلت: وقد اختلف أيضاً القائلون بالأخصِّ في إدراك الأخصِّ، فمنهم من قال بجواز إدراكه، ومنهم من أحال ذلك، ومنهم من توقَّفَ. واختلافُهم في إدراك الأخص ـ على القول به ـ عجيبٌ، وإن كنا لا نقول به، فإنهم إن أرادوا إدراك البصر فالأخص عند جميع الأشعرية عند من يقول بالحال لا يُدرَك بالرؤية؛ إذ إدراك الرؤية يختص بالوجود، والأخص ليس بوجود. نعم،

---

(١) نسب الإمام الفخر الرازي هذا الرأي للإمام أبي الحسن الأشعري، محتجاً عليه بأنه لولاه لما استقام قول موسى عليه السلام: ﴿رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الشعراء: ٢٤] جواباً عن قول فرعون: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ٢٣]. (الرياض المونقة ص١٢٤).

إذا أدرِكَت الذات التي لها الأخص عُلِمَ الأخصُّ بالعِلْمِ القائمِ بالقلب، كما إذا أدرِكَ وجودُ الجوهَرِ عُلِمَ تحيُّزُه.

وإن أرادوا بالإدراك العِلْمَ فلا شك عندهم أنّ من أدرك وجود الذات عَلِمَ الأخص كما قررناه. وقد ثبت عندهم بدليل السمع القاطع ثبوت رؤية الباري تعالى، فيلزم من رؤية الذات ثبوت العلم بالأخص، ولا معنى لهذا الاختلاف لمن تأمل ما قلته، بالله التوفيق.

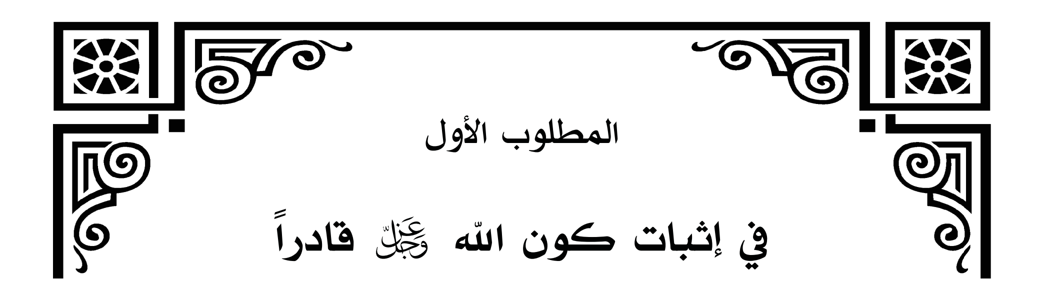
[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:06:04 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية





الرُّكْنُ الثَّالِثُ

الحَمْدُ لِلَّهِ



المطلوب الأول

في إثبات كون الله ﷻ قادراً

ثم قال المؤلف رحمة الله عليه:

«**الرُّكْنُ الثَّالِثُ: الحَمْدُ لله**».

قال: «**وَقَدْ ذَكَرْنَا أَنَّ الحَمْدَ: هُوَ الثَّنَاءُ عَلَى اللهِ تَعَالَى بِذِكْرِ صِفَاتِ**[(١)] **جَلَالِهِ. وَالمَقْصُودُ مِنْ هَذَا يَنْحَصِرُ فِي تِسْعَةِ مَطَالِبَ**».

قلتُ: تعرَّض في هذا الركن إلى إثبات الصفات، وقدَّم ذِكْرَ الأحكام، وكان الترتيب يقتضي ذِكْرَ المعاني الموجِبة للأحكام أوَّلاً؛ ضرورةَ أنّ المعنَى متقدِّمٌ على الحُكْم بالذاتِ. وإنما قدَّم الأحكام لأمرين: أحدهما: أنها أسبق إلى الأفهام. ولأنها متفَقٌ عليها. وهي طريقة من تقدَّمَهُ من المتكلمين، إلا أنّ المتكلمين أفردوا باباً للأحكام وباباً للمعاني الموجبة لها، وسلك هو رحمه الله طريقةً لطيفةً، فأدرج إثبات المعاني في دليل إثبات أحكامها، ثم قال:

«**المَطْلُوبُ الأَوَّلُ: أَنَّهُ تَعَالَى قَادِرٌ**[(٢)]».

---

(١) في (غ) و(ف): أوصاف.

(٢) قال الإمام المقترح في «شرح الإرشاد»: لا شك أنه إذا ثبت بطلان الإيجاب بالذات، وتعين أن ما أفاد العالَم الوجودَ لا يجب أن يفعل، بل يصح أن يفعل ويصح أن يترك الفعل، فإن الفعل المختص بزمان لا يتعقل في الموجب الذاتي القديم؛ إذ يجب صدور فعله، فيمتنع تأخره عن وجوده، وإنما يتعقل التخصيص إذا كان الفاعل على وجه الصحة لا على وجه الإيجاب؛ إذ ما يصح أن يترك الفعل على الإطلاق صح أن يتركه في بعض الأحوال ويفعل في بعض الأزمان.
ولا يصح أن تكون هذه الصحة بمجرد استعداد أن يفعل؛ فإن القبول المجرّد لا يخرج إلى الفعل إلا بمخرجٍ. فلا بدّ أن يكون ذلك بناء على الملكة، ونعني بها: القدرة التي يصح باعتبارها ـ حال وجودها ـ وجودُ الفعل. وليس ذلك استعداداً لأن يفعل؛ فإن المستعد لا يصح ـ حال استعداده ـ أن يفعل حتى يستجمع صفات =

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:06:05 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

وَلَنَا فِيهِ مَسْلَكَانِ: الأَوَّلُ: هُوَ أَنَّ كُلَّ مُوجِدٍ قَادِرٌ، وَهُوَ مُوجِدٌ، فَإِذاً هُوَ قَادِرٌ».

قلتُ: نظم هاتين المقدمتين أن نقول: الباري تعالى موجِدٌ، وكل مُوجِدٍ قادِرٌ، فالنتيجة: الباري تعالى قادِرٌ، وهو المقصود.

ثم قال: «**تَقْرِيرُ أَنَّ كُلَّ مُوجِدٍ قَادِرٌ، أَنَّ المُوجِدَ: هُوَ الَّذِي يُعْطِي الوُجُودَ وَيُفِيدُهُ، فَلَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يُفِيدَهُ بِذَاتِهِ، أَوْ بِمَعْنًى زَائِدٍ عَلَى ذَاتِهِ:**

وَمُحَالٌ أَنْ يَكُونَ مُوجِداً بِذَاتِهِ؛ إِذِ الذَّاتُ لَا يَتَخَصَّصُ بِهَا مِثْلٌ عَنْ مِثْلٍ، بَلْ مَا يَقْتَضِي بِذَاتِهِ وَطَبْعِهِ تَتَسَاوَى نِسْبَةُ المُتَمَاثِلَاتِ إِلَيْهِ.

فلَا بُدَّ مِنْ صِفَةٍ يَتَأَتَّى بِهَا تَخْصِيصُ المُتَمَاثِلَاتِ، وَهِيَ قَصْدُهُ وَإِرَادَتُهُ. وَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ عَلَى صِفَةٍ يَتَأَتَّى مِنْهُ وُجُودُ مَا هُوَ قَاصِدٌ إِلَيْهِ، وَهُوَ مَعْنَى القُدْرَةِ؛ إِذِ الذَّاتُ الَّتِي لَا يَصِحُّ مِنْهَا الوُجُودُ لَا يَتَأَتَّى وُقُوعُ مُرَادِهَا.

وَبَيَانُ أَنَّهُ أَفَادَ الوُجُودَ: مَا قَدَّمْنَاهُ مِن احْتِيَاجِ المُمْكِنِ إِلَى مُقْتَضٍ يُفِيدُهُ الوُجُودَ؛ إِذْ لَيْسَ هُوَ لَهُ مِنْ ذَاتِهِ».

اعلم أنّ الموجِب بالذات ما لم يناسب الموجَب بوَجْهٍ من وجوه النِّسبَة لم يحصل الموجَب، وذلك أنّا لو قصدنا ذاتين أو أمرين لا اتصال لأحدهما بالثاني ولا مناسبة بينهما ولا تعلُّقَ ولا إشعارَ، بل اختص كل واحد منهما بحقيقةٍ وخاصيةٍ، لم يَقْضِ العقلُ بصدق أحدهما على الثاني. وواجب الوجود بذاته قد تعالى وتقدَّسَ عن جميع وجوه المناسبات والتعلُّقِ والاتصال، بل هو منفَرِدٌ بحقيقته التي هي له، وهي وجوب وجوده. وإيجاب الذات غير معقول أصلاً بعد رَفْعِ النِّسَب والعلائق. على أنّا قد قرَّرنا أنه يلزم من الإيجاب الذاتي بطلان الجواز العقلي، وإنه محال. ويلزم منه صدور الفعل من الموات؛ إذ الموجِبُ الذاتيُّ ليس عندهم بحيٍّ ولا يتصف بشيء من الصفات هروباً منهم من التركيب.

= باعتبارها يصح الفعلُ، فكونه متمكناً من إيقاع الفعل ومن تركه هو معنى كونه قادراً. ص١٣١.

قلتُ: وبيان أنّ الممكن ليس له الوجود من ذاته من وجهين:

أحدهما: ما تقدم تقريرُه من أن حقيقة الممكن: التساوي، يعني أن نسبة الوجود والعدم إلى معقوليته[1] على حد السواء، والترجيح ينافي التساوي.

الثاني: أن معقولية الممكن قبل وجوده في مادة العدم، والعدَمُ لا يرجِّح شيئاً، وإذا لم يوجد لنفسه، وقد وُجِدَ، دلَّ على أن له موجداً غيرُه.

«**المَسْلَكُ الثَّانِي**».

يعني في إثبات كونه قادراً، ويلزم منه ثبوت القدرة.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «**هُوَ أَنَّهُ مُحْدِثٌ، وَكُلُّ مُحْدِثٍ قَادِرٌ، فَهُوَ قَادِرٌ.**

بَيَانُ أَنَّهُ مُحْدِثٌ أَنَّ العَالَمَ حَادِثٌ، وَلَا بُدَّ لَهُ مِنْ مُحْدِثٍ.

وَبَيَانُ أَنَّ المُحْدِثَ قَادِرٌ لِأَنَّ مَعْنَى القَادِرِ: مَنْ يَتَأَتَّى مِنْهُ الفِعْلُ. وَإِذَا صَحَّ حَدَثُ العَالَمِ ـ بِمَعْنَى سَبْقِ العَدَمِ عَلَيْهِ ـ لَزِمَ مِنْهُ أَنْ يَكُونَ فِعْلاً».

قلتُ: قوله: «وإذَا صحَّ حَدثُ العالَم بمعنى سَبْق العَدَمِ عليه» إشارة إلى الاحتراز من مذهب الفلاسفة، فإنهم يقولون: العالَم حادِثٌ، بمعنى أنه مستنِد إلى غيره، لا بمعنى سَبْقِ العدَمِ عليه.

قلتُ: وهذا الذي ذهبوا إليه نقيضُ معقولية الحدوث؛ إذ لا معنى للحادث إلا ما تقدَّم عدمُه على وجودِه، أو ما لم يكن ثم كان، والعالَمُ عندهم لم يزل موجوداً لوجود عِلَّتِه، إذ لا يتأخر المعلول عن عِلَّتِه؛ وإلا لزم تأخُّرُ الشيء عن نفسه.

ثم قال: «**فَلَوْ لَمْ يَكُنْ قَادِراً لَمْ يَكُنْ فَرْقٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الذَّاتِ الَّتِي لَا يَصِحُّ أَنْ تَفْعَلَ، وَالتَّفْرِقَةُ ثَابِتَةٌ بَيْنَ ذَاتٍ يَصِحُّ مِنْهَا الفِعْلُ وَبَيْنَ ذَاتٍ لَا يَصِحُّ مِنْهَا الفِعْلُ، وَذَلِكَ لَا يَكُونُ إِلَّا بِالقُدْرَةِ**»

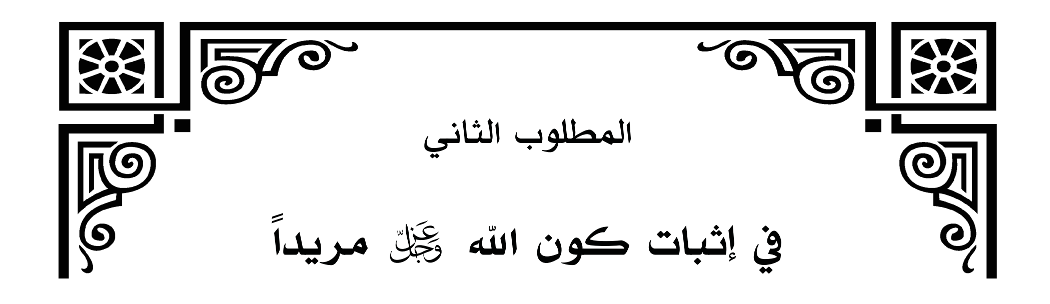
قلتُ: وتقرير لزوم القدرة من كونه قادِراً على القول بنَفْيِ الأحوال، وعلى القول بالحال: أمّا على القول بنَفْيِ الأحوال فظاهر؛ إذ لا معنى للقادر

(١) في (ت): إلى ذاته.

إلا من قامت به القدرة. وأمّا على القول بالحال، فلوجوب ارتباط الأحكام بعِلَلِها شاهداً وغائباً.

ووَجْهٌ آخر في التقرير، وهو أنه إذا ثبت صدور الفعل منه، فلا يخلو إمّا أن يكون بالذات، أو بأمرٍ زائد على الذات، وقد تقدم امتناعُ صدوره من الذات؛ ضرورة التساوي، سيما إذا صح كونها أفعالاً حادثةً، إذ الحادث لا يكون مقتضًى للذات؛ وإلا لزم تأخُّرها عن نفسها، فلا بد إذاً من إثبات صفة زائدة، وهي القدرة.

قلتُ: فلزم من إثبات كونه قادراً إثباتُ القدرة على القول بنَفْيِ الحال وعلى القول بالحال.



المطلوب الثاني

في إثبات كون الله ﷻ مريداً

ثم قال: «**المَطْلُوبُ الثَّانِي: كَوْنُهُ مُرِيداً**».

قال: «**وَلَنَا فِيهِ مَسْلَكَانِ: الأَوَّلُ: مَا تَقَدَّمَ مِنْ أَنَّهُ مُوجِدٌ لَا بِذَاتِهِ، فَيَتَعَيَّنُ أَنْ يَكُونَ بِصَفَةٍ يَتَأَتَّى بِهَا تَخْصِيصُ المُتَمَاثِلَاتِ، وَهِيَ الإِرَادَةُ**»[1].

ثم قال: «**وَتَحْرِيرُ الدَّلِيلِ أَنْ نَقُولَ:**

كُلُّ ذَاتٍ تُوجِبُ فَلَا تُخَصِّصُ مِثْلاً عَنْ مِثْلٍ.

وَذَاتُ البَارِي تَعَالَى تُوجِبُ.

فَلَا تُخَصِّصُ مِثْلاً عَنْ مِثْلٍ.

وَالنَّتِيجَةُ كَاذِبَةٌ. وَالكَذِبُ لَمْ يَنْشَأْ مِنْ تَسَاوِي المُتَمَاثِلَاتِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى المُوجِبِ، فَإِنَّهَا صَادِقَةٌ، فَتَعَيَّنَ الكَذِبُ فِي قَوْلِنَا: إِنَّهُ مُوجِبٌ.

وَيَتَعَيَّنُ أَنْ يَكُونَ لَهُ صِفَةٌ بِاعْتِبَارِهَا تَتَخَصَّصُ المُتَمَاثِلَاتُ. كَيْفَ وَالمُوجِبُ بِالذَّاتِ يَسْتَدْعِي أَنْ يَكُونَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مُوجَبِهِ مُنَاسَبَةٌ ما، بِمَعْنَى أَنَّهُ يَكُونُ فِي ذَاتِهِ وَجَوْهَرِهِ مَا يَقْتَضِي ذَلِكَ».

قلتُ: فالعلم مثلاً يُوجِبُ لمحلِّه كَوْنَه عالِماً بالمناسبة بين عِلْمٍ وعالِمٍ،

---

(١) برهان ثبوت صفة الإرادة لله ﷻ أن حصول أفعاله ﷻ في أوقات معينة، مع جواز حصولها قبلها وبعدها يستدعي مخصصاً، وليس هو القدرة لأن شأنها الإيجاد الذي نسبته إلى كل الأوقات على السواء، ولا العلم لأن التخصيص تأثير، والعلم لا يؤثر وإلا لما تعلق بالواجب والمستحيل، وظاهر أن سائر الصفات لا تصلح لذلك لأن الحياة لا تتعلق بشيء، والسمع والبصر كالعلم في عدم التأثير، والكلام لا تعلق له بالإيجاد، بل تعلقه تعلق دلالة، فلم يبق سوى الإرادة، فلا بد من ثبوتها.

ولا نجد هذه المناسبة ـ التي بين العِلْم وعالِم ـ بين العلم ومتحرِّك[1]. واجْرِ على هذا المنهاج في جميع العِلَل والمعلولات، فلا بد من المناسبة بين العلة ومعلولها، «**وَلَا نِسْبَةَ بَيْنَ البَارِي تَعَالَى وَالعَالَم**»[2].

قال: «**وَعَلَى هَذَا الْتَزَمَ الفَلَاسِفَةُ ـ لَعَنَهُم اللهُ ـ أَنَّ البَارِي تَعَالَى لَا يَصْدُرُ عَنْهُ مُبَاشَرَةً مِنْ غَيْرِ تَوَسُّطٍ إِلَّا عَقْلٌ، وَيُوجِبُ ذَلِكَ العَقْلُ ـ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ عَقْلاً ـ عَقْلاً تَحْقِيقاً لِلمُنَاسَبَةِ، ثُمَّ يَصْدُرُ عَنْهُ نَفْسٌ وَجِرْمٌ سَمَاوِيٌّ مُرَكَّبٌ مِنْ جَوْهَرَيْنِ مَادَةٍ وَصُورَةٍ، وَذَلِكَ لِتَعَدُّدِ اعْتِبَارَاتٍ لَهُ، وَهِيَ: الوَحْدَةُ، وَالإِمْكَانُ، وَالصُّدُورُ عَنِ الغَيْرِ**».

قلتُ: فجعلوا العقل صادراً عن الباري تعالى باعتبار كونه واحداً، وصدر عن العقل الأول عقْلٌ باعتبار كونه عقْلاً، وصدر عنه نَفْسٌ باعتبار كونه واحداً، وصدر عنه جِرْمٌ سماويٌّ مركَّبٌ من جوهرين مادة وصورة، فالمادة باعتبار كونه ممكناً[3]، والصورة باعتبار صدوره عن الغير. ولو عكست عليهم هذه المناسبة لم يجدوا عنها جواباً.

---

(١) في (ت): والحركة.

(٢) قال الشيخ «**الشهرستاني**»: لا نسبة بين الباري تعالى وبين العالم إلا بوجه الفعل والفاعلية، والفاعل على كل حال متقدم، والمفعول متأخر. يبقى أن يقال: هل كان يجوز أن يخلق العالم قبل ما خلقه بحيث يكون نسبة بدوّه إلى وقتنا أكثر زماناً؟ فيجاب عنه بأن إثبات الأولية والتناهي للعالم واجب تصوّره عقلا؛ إذ البرهان قد دل عليه، وما وراء ذلك تقدير وهمي يسمى تجويزاً عقلياً، والتجويزات والتقديرات لا تقف ولا تتناهى. وهو كما إذا سألتم: هل كان يجوز أن يحدث العالَم أكبر مما خلقه بحيث يكون نسبة نهايته إلى مكاننا أكبر مسافة، فيجاب عنه: إن إثبات الحد والتناهي للعالَم واجب تصوره عقلاً، إذ البرهان قد دل عليه، وما وراء ذلك فتقدير ذهني يسمى تجويزاً عقلياً، والتقديرات والتجويزات لا تتناهى، فتقدير مكان وراء العالم مكاناً كتقدير زمان وراء العالم زماناً. وبالجملة حدث العالم حيث يتصور الحدوث، والحادث: ما له أول، والقديم: ما لا أول له، والجمع بين ما له أول وبين ما لا أول له محال، هذا ما نعقله من الحدوث ضرورة، وهو كتناهي العالم من الحجمية والجسمية حذو القذة القذة. (نهاية الأقدام ص١٩).

(٣) في (ت): مركباً.

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:06:07 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

ثم قال: «**فَلَيْتَ شعْرِي كَيْفَ يَسْتَجِيزُ العَاقِلُ نِسْبَةَ هَذِهِ المَوْجُودَاتِ إِلَى قَضَايَا سَلْبِيَّةٍ أَوْ إِضَافِيَّةٍ؟!**»

يريد بالقضايا السلبية: ما ذكره الفلاسفة من نسبة الإيجاد إلى الوَحْدَةِ، وحقيقة الوحدة أنه ليس بثانٍ، وذلك سَلْبٌ، وكذلك الإمكان معناه أنه ليس بواجب لذاته، وهو سَلْبٌ، وكذلك الصدور عن الغير، أي: لم يكن وجودُه لنفسه، وهو سَلْبٌ.

ثم قال: «**وَلَسْنَا لِبَسْطِ الكَلَامِ عَلَى مَنْ أَعْمَى اللهُ بَصَائِرَهُمْ، وَكَادَ عُقُولَهُمْ، فِي مِثْلِ هَذَا المُخْتَصَرِ**». يعني الفلاسفة.

قلتُ: ومما يزيد ذلك تقريراً، أعني ما ذكره من أنه لا بد من مناسبة بين الموجِب والموجَب، يريد العلة والمعلول، أن نقول: الموجِب الذاتيُّ[1] ما لم يناسب الموجَب بوَجْهٍ من وجوه النِّسَبِ[2] لم يحصل الموجَب؛ وذلك أنا لو تصورنا ذاتين أو أمرين معلومين، لا اتصال لأحدهما بالثاني ولا مناسبة بينهما ولا تعلُّقَ ولا إشعار، بل اختص كل واحد منهما بحقيقةٍ وخاصيَّةٍ، لم يَقْضِ العقلُ بصدور أحدهما عن الثاني، وواجب الوجود لذاته قد تعالَى وتقدَّسَ عن جميع وجوه المناسبات والتعلُّقِ والاتصال، بل هو منفرِدٌ بحقيقته التي هي له، وهي وجوب وجوده، وإيجاب الذات غير معقول أصلاً بعد رَفْعِ النِّسبِ والعلائق، كيف وقد فرغنا من إبطال الموجب الذاتي فيما تقدم.

ثم قال: «**المَسْلَكُ الثَّانِي**».

يعني في إثبات كونه مريداً، ويلزم منه إثبات الإرادة.

قال: «**هُوَ أَنَّ المُحْدِثَ القَادِرَ لَوْ لَمْ يَكُنْ مُرِيداً لَمَا صَحَّ وُقُوعُ بَعْضِ المَقْدُورَاتِ مِنْهُ دُونَ بَعْضٍ، وَقَدْ صَحَّ ذَلِكَ.**

بَيَانُهُ هُوَ أَنَّ القُدْرَةَ صَالِحَةٌ لِإِيقَاعِ الشَّيْءِ وَمِثْلِهِ وَخِلَافِهِ، فَتَخْصِيصُ الشَّيْءِ المُمَاثِلِ أَوِ المُخَالِفِ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ صِفَةٍ يَتَأَتَّى بِهَا التَّخْصِيصُ».

---

(١) في (ت): بالذات.

(٢) في (ت): الوجوه والنسبة.

ثم أورد سؤالا بأن قال:

فَإِنْ قِيلَ: **إِنَّمَا حَكَمْتُمْ بِثُبُوتِ الإِرَادَةِ المُخَصِّصَةِ لِقِيَامِ الدَّلِيلِ عَلَى افْتِقَارِ الحَادِثِ المُخَصَّصِ إِلَى مُخَصِّصٍ وَاسْتِحَالَةِ التَّخْصِيصِ بِالذَّاتِ، فَبِمَ تُنْكِرُونَ عَلَى مَنْ يَزْعُمُ أَنَّ الذَّاتَ تُخَصِّصُ، وَيَكُونُ حُكْمُهَا حُكْمَ الإِرَادَةِ؟!.**

فأجاب رَحِمَهُ اللهُ بأن قال:

«الذَّاتُ مِنْ حَيْثُ هِيَ ذَاتٌ لَا تَخْتَلِفُ، فَإِنْ فُرِضَ ذَاتٌ مُخَصِّصَةٌ فَيَكُونُ هَذَا اعْتِرَافاً أَوَّلاً بِصِفَةٍ يَتَأَتَّى بِهَا التَّخْصِيصُ: وَهِيَ كَوْنُهُ مُرِيداً، فَإِنَّ الوُجُودَ بِمَا هُوَ وُجُودٌ مَعْقُولٌ وَاحِدٌ، فَلَوْ خَصَّصَ بِمَا هُوَ وُجُودٌ لَخَصَّصَ كُلَّ مَوْجُودٍ، وَلَا بُدَّ مِنْ صِفَةٍ يُبَايِنُ بِهَا كُلَّ ذَاتٍ لَا تُخَصِّصُ.

وَهَلْ هِيَ صِفَةٌ نَفْسِيَّةٌ، أَوْ مَعْنَوِيَّةٌ؟ كَلَامٌ سَيَأْتِي. وَالمَقْصُودُ هَهُنَا إِثْبَاتُ كَوْنِهِ مُرِيداً».

قلت: وجوابه هاهنا ضعيف، فإن قوله: «**الوجود بما هو وجود معقول واحد**» قد قدَّمْنا الكلام فيه بأنّ الوجود إنما هو معقولٌ واحد باعتبار اللفظ، والاشتراك في الألفاظ لا يُوجِبُ التساوي في الذوات؛ وإلا لَزِمَ مساواةُ ذات الباري تعالى ذوات الحوادث، وبيَّنَّا أنّ الوجود ليس بصفة حتى يقع فيها الاشتراك، بل الوجود نَفْسُ الموجود، وهو نَفْسُ الذات، والذواتُ لا اشتراكَ فيها.

وهذا هو الذي يَنْصُر هو وغيرُه من الأشعرية، أعني أنّ الوجود نفس الموجود. والموجودات مختلفة، فوجود الجوهر مثلاً يخالِفُ وجودَ العرَض. وإذا كان كذلك فما المانع أن يقول القائل: إنما خصَّصَتْ هذه الذاتُ باعتبار وجودها الخاص المخالِف لتلك الأخرى؟! إذ لا يلزم من ثبوت حُكْمٍ لمخالِفٍ ثبوت حُكْمٍ لمخالِفِه.

وأيضاً فقوله: «**المقصود هاهنا إثبات كونه مريداً**»، بل المقصود الأعظم إثبات الإرادة، إذ لا يلزم عند الخصم من إثبات كونه مريداً إثبات الإرادة، بناء على أصولهم أنه لا يلزم ـ في الغائب ـ من إثباتِ الحُكْمِ إثباتُ العِلَّةِ؛

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:06:08 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

لوجوبِ الحُكْمِ، ومن أثبت كونه مريداً من المعتزلة فلا يقول إنه يخصِّصُ بكونه مريداً.

واختلاف مذاهبهم في كونه مريداً وفي تأويل ذلك استوفيناه في «شرح الإرشاد»، وحاصل مذاهب الكل منهم ـ على اختلافهم في تأويل كونه مريداً ـ نَفْيُ إرادة قديمةٍ، فالبصريون منهم أثبتوا كونه مريداً بإرادةٍ[1] حادِثَةٍ، وقد استوفينا الرَّدَّ عليهم في غير ما موضع، وصرف بعضهم كونه مريداً إلى كونه عالِماً.

تنبيه: على اختلاف مذاهب المعتزلة في إثبات كونه مريداً.

ذهب «أبو القاسم الكعبي» إلى أنه تعالى غير موصوف بذلك حقيقةً، وإن وُصِفَ بذلك شرعاً في أفعاله فالمراد بكونه مريداً لها أنه خالقها ومنشئها، وإذا وصف بكونه مريداً لبعض أفعال العباد فالمعني بذلك أنه آمر بها. ومآل هذا المذهب إلى نفي الإرادة.

وذهب «النجار» إلى أنه سبحانه مريد لنفسه، ثم قال عند المراجعة: المعنيُّ بكونه مريداً أنه لا مغلوب ولا مُستَكرَهٌ. فآل حاصل مذهبه إلى مذهب «الكعبيّ» في نفي الإرادة، وإنما خالفه في تأويل ما ورد به السمع.

وذهب معتزلة البصرة إلى أنه سبحانه مريد للحوادث بإرادة حادثة ثابتة لا في محل، وزعموا أن كل حادث من أفعاله مرادٌ له بإرادة حادثة، سوى الإرادة فإنها لا تراد. وكل مأمور به من أفعال العباد مرادٌ له، ولا تتعلق إرادة واحدة بمرادين عندهم. ثم الإرادة تقع حادثة غير مرادة. هذا ما حكاه «الإمام»[2].

وذهب «الجاحظ» إلى إنكار أصل الإرادة شاهداً وغائباً، وزعم أنها ليست جنساً من الأعراض، ولكن مهما انتفى السهو عن الفاعل، وكان عالماً بما يفعله، فهو المريد على التحقيق. قال: ولا معنى للقصد إلى الفعل إلا هذا. فأما إرادة فعل الغير فهو ميل النفس فقط.

---

(١) في (غ): بإرادات.

(٢) راجع كتاب الإرشاد للجويني ص٦٣، ٦٤؛ وشرح الإرشاد للمقترح ص١٣٥، ١٣٦.

هذا ذكرُ مذاهبهم، فلنتعرض الآن للردّ على من تقدّم ذكرُه من المخالفين، فلنتعرض أوَّلاً للردّ على «الكعبي» ومتبعيه حسبما تقدّم في الترتيب، فنقول وبالله التوفيق: الرد على «الكعبي» من وجهين:

ـ **أحدهما**: أن نتعرض أوَّلاً لمناقضته في تأويله، فنقول: قد تأولت الإرادة فيما يرجع إلى أفعال العباد بالأمر، ومن مذهبك في الأمر أنه لا يكون أمراً إلا بإرادتين: إرادة وجود الصيغة، وإرادة الامتثال. فكيف تفسّر الإرادة بما لا يُعقَلُ إلا بها؟! فقد صار الأمْرُ متوقِّفاً فَهْمُه على فهم الإرادة، والإرادةُ على الأمر، ويلزَمُ الدور، ولا خفاء بهذا التناقض[1].

قلتُ: وأظهر من هذا الإلزام على مذهب الكعبي في هذا الوجه أن يقال: يلزمك إثبات الإرادة من حيث نفيتها؛ فإنك إذا تأولت إرادة الباري تعالى أفعال خلقه بأنه آمر بها، والأمر عندك مشروط بإرادتين، فيلزم من ثبوت الأمر ثبوت إرادتين لا إرادة واحدة، وهذا ظاهر لا خفاء به.

وأيضاً فيلزمه أن لا يكون الباري تعالى آمراً بأفعال العباد لأن الصيغة إنما تكون أمراً عنده بإرادتين، وقد نفى كونه مريداً. فلم يصحّ له تأويل إرادة غير أفعاله بمعنى الأمر.

ومن وجوه الردّ عليه أنه يلزمه أن لا يكون قادراً على مذهبه؛ لأن مذهبه أن العلم يغني عن الإرادة، لأنه قد قال: إنه إذا علم شيئاً أنه سيكون فلا بد أن يكون، فلا يفتقر إلى إرادة. فنقول له: التزم ذلك أيضاً في كونه قادراً! فإن من علم أنه من علم أنه سيكون فلا بد أن يكون، فلا يفتقر إلى كونه قادراً.

ومن وجوه الردّ عليه أنه جعل العلم من الصفات المؤثرة؛ إذ أقامه مقام الإرادة، ولا خفاء أن العلم صفة تتبع المعلوم على ما هو به، ولو كان من الصفات المؤثرة لما جاز تعلقه بالقديم الذي لا يقبل التأثير.

ومن وجوه الردّ عليه أيضاً، وهو عامٌّ على كل منكري إرادة الباري

---

(١) وهذا النقض على الكعبي أورده الإمام المقترح في شرح الإرشاد ص١٣٥ وقد وضحه الشريف هنا أكثر وبين وجه الدور بشكل أوضح.

تعالى، وهو أن نقول: الفاعل متمكن من الفعل والترك، فلا يجب أن يترجح الفعل على الترك ـ مع صحتهما وتساويهما بالنسبة إلى تمكنه وتأتيهما ـ إلا باعتبار الاختيار لأحد الأمرين، فنفيُ الاختيار يلزم منه نفي ترجيح أحدهما على الآخر، وقد ترجح، فهو خلفٌ[1].

وعلى الجملة، فالدليل الدالُّ على إبطال الإيجاب الذاتي والاقتضاء الطبيعي يدلُّ على الإيثار والاختيار؛ ضرورة أن القسمة لما انحصرت في الأقسام الثلاثة فإبطال القسمين يوجب ثبوت القسم الثالث، فلو نفينا الاختيار لكان الفعل واقعاً بالقدرة على سبيل الوجوب، وهو عود إلى ما سبق إبطاله[2].

ومن وجوه الردّ عليه أيضاً، وهو عامٌّ في الردّ عليه وعلى كل من منكري إرادة الباري تعالى، وهو أن نقول: وقوع بعض الأمثال دون بعض واختصاصها بأوقات وصفات يدلُّ على القَصْدِ؛ لأن المتماثلات متساوِيَةٌ بالنسبة إلى الذات، فاختصاص بعضها دون بعض يقتضي صفةً يخصص بها مثلاً عن مثلٍ.

وهذه ثلاثة أدلة في إثبات الإرادة، عامة على جميع منكري الإرادة، من غير نظر إلى الشاهد، وإن ذكرنا الشاهد فإنما نذكره بطريق الإلزام لهم وطريق ضرب المثال لأنهم يسلمون الإرادة في الشاهد، لا أنا نستدل بالشاهد على الغائب، فنقول: قد سلمتم لنا أن اختصاص الأفعال التي للعباد بالوقوع في بعض الأوقات على خصائص من الصفات يقتضي القصد منهم إلى تخصيصها بأوقاتها وخصائص صفاتها، فذلك يلزمكم في اختصاص أفعال الله تعالى بالوقوع في بعض الأوقات على خصائص من الصفات؛ إذ ذلك يقتضي القصدَ[3].

---

(١) هذا الدليل ذكره المقترح في شرح الإرشاد ص١٣٧.

(٢) هذا أيضاً كلام المقترح في شرح الإرشاد ص١٣٧.

(٣) هذا الدليل ذكره إمام الحرمين في الإرشاد ص٦٤.

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:06:09 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

فإن قيل: إنما يدل الفعل شاهداً على القصد من حيث إنه لا يحيط الفاعل بالمغيب عنه، فإذا لم يتصف بكونه عالماً بوقت وقوع الفعل وما يختص به لم يكن بدّ من قَصْدٍ، والباري تعالى عالم بالغيوب على حقائقها، فوقع الاجتزاء بكونه عالماً عن تقدير كونه مريداً[1].

قلتُ: وفي مثل هذا أيضاً يقال: «رُبَّ عُذْرٍ أَقْبَحُ مِنْ ذَنْبْ»، فإنهم أثبتوا المشروط بدون الشرط، وهو إثباتهم القَصْدَ بدون العِلْم[2].

وأمّا «الإمام» فأجاب عن اعتذارهم بأن قال: «وهذا باطل من أوجه، أقربها أن ما ذكروه يجرّ عليهم أن يحكموا بأنّ الباري تعالى غير قادر اكتفاءً بكونه عالِماً، وفرقوا في ذلك بين الغائب والشاهد»[3].

يعني: وفرقوا في ذلك بين الغائب والشاهد كما قلتم في الإرادة، وقولوا: يغني العلم في الغائب أو كونه عالماً عن كونه قادراً لأنه عالم، ولا يغني في الشاهد لأنه غير عالم.

فإن قيل: الإيجاد إنما يقع بكونه قادراً، فلا استغناء عنه.

قيل: والاختصاص إنما يقع بكونه قاصداً مريداً، فلا بد منه. والعلمُ لا يوقع الشيءَ، بل يتبع الواقع على ما هو عليه، وكذلك القدرة لا يقع بها التخصيص لأنها صالحة لإيقاع الشيء ومثله وخلافه، فتخصيص الشيء المماثل والمخالف لا بد له من صفة يتأتى بها التخصيصُ، والعلم لا يقع به الاختصاص.

قلتُ: ويلزمهم على ما اعتذروا به من أن الفاعل شاهداً إنما افتقر إلى

(١) وهذا الاعتراض ذكره إمام الحرمين في الإرشاد ص٦٤.

(٢) وهذا كقول ابن ميمون رداً على الكعبي وأتباعه: «ثم العجب منهم فيما قالوه، ونحن نعلم ان المراد حقه أن يكون معلوماً للمريد، حتى قال الأئمة: إن الإرادة والعلم متلازمان. فإذا كانت الإرادة تلازم العلم بالمراد، فكيف يجعل الكعبي الإرادة لا تكون إلا ممن لا يعلم هذا عكس المعقول، وهدم قواعد الأصول». (شرح الإرشاد ص١٦٧، ١٦٨).

(٣) الإرشاد ص٦٥.

القصد من حيث إنه لا يعلم مآل أفعاله ولا يحيط بتفاصيلها: إبطالُ مذهبهم في كون الفاعل شاهِداً مختِرعاً لأفعاله؛ إذ يستحيل أن يكون مختِرعاً من لا يعلم مآل أفعاله ولا يحيط بها جملة وتفصيلاً. وقد استبعد الباري تعالى ذلك بقوله الحق: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك: ١٤]. فقد لزم من اعتذارهم بطلان أصل مذهبهم، وهذه نتيجة المذاهب الفاسدة، والعياذ بالله من عمى البصيرة.

قال «الإمام» أيضاً ردّاً عليهم: «ثم الناظر في الأفعال المقدورة للعباد يستدل على قَصْدِهم بأفعالهم ـ المختصة بأوقاتها وخصائص صفاتها ـ وإن لم يخطر له ذهولُهُم وانطواءُ الغيوب عنهم، فلو كان الفِعْلُ يدل على القَصْدِ شاهِداً من حيث لم يَعْلَم الفاعِلُ مآل الأفعال، لتوقَّفَ الاستدلالُ للناظر على أن يخطر ذلك بالبال، فإن انخرام رُكْنٍ من الاستدلال يمنَعُ العثورَ على العلم في ثاني الحال»[1].

وأيضاً فإنا نفرض عليهم فاعلاً شاهداً مطلعاً على ما يكون من فعله بإنباء صادق أتاه أو إعلام الله إياه، ولو كان الأمر كذلك لافتقر الفعل مع ذلك إلى القصد إليه، فبطل بذلك اعتذارهم بعدم العلم[2].

وأيضاً فإنَّا نقول: الفاعل إنما يحتاج إلى علم ما يفعله، والذوات عندهم ثابتة في العدم، فلا تكون فعلاً له، فلا يفتقر إلى العلم بها، وكذلك صفاتها النفسية، والصفات التابعة للحدوث واجبة، فلا تفتقر إلى العلم بها لأنها ليست للفعل له، فلم يبق إلا الوجود، وهو عالم به، ومع ذلك يفتقر الفعل إلى القصد إليه.

ثم قال الإمام: «فإن تعسف من متبعي «الكعبي» متعسفٌ، وزعم أن

---

(١) الإرشاد ص٦٦، والمعترَض هو إضافة من الشريف رحمه الله. وقد لخص المقترح ردّ الجويني قائلاً: لو كان العلم بالفعل ـ من كل وَجْهٍ ـ من أجزاء الدليل لما أمكن الذاهل عن العلم أن يستدل بالتخصيص في الفعل على كون الفاعل مريداً لأن الذهول عن جزء الدليل يمنع من العثور على وجه لزوم النتيجة عن الدليل. (شرح الإرشاد ص١٣٨) وانظر أيضاً: شرح الإرشاد لابن ميمون ص١٦٨.

(٢) وهذا الوجه ذكره إمام الحرمين في الإرشاد ص٦٥.

الفعل شاهداً غير دالٍّ على قصد الفاعل إليه، وإن ثبت القصد فهو غير مدلول بالفعل، فيقال: هذا جحْدٌ للضرورة، وتعرُّضٌ لالتزام الجهالات. وأقرب ما يعارَض به هذا القائل أن يقال له: لا يدل المحكم على علم المحكم، وإن ثبت العلم فبدلالة أخرى»[1].

قلتُ: والتحقيق في الاستدلال الإعراض عن الشاهد صَفْحاً، وذكر الدلالة مجرَّدةً عن النسبة إلى الشاهد كما قررناه.

قال بعض أصحابنا[2]: «والتحقيق عندي أن هذا السؤال واقع عليه، وذلك أن الفعل المختصَّ شاهداً يجوز أن يكون مذهولاً عنه، مع اختصاصه، وهذه حالة يستحيل أن يكون فيها مراداً للعبد، وهو فيها مخصَّصٌ. فصار مطلق وقوعه مختصّاً لا يدل على كون العبد المكتسب له مريداً له، والحالة التي بها يتميز لنا كون فعل المكتسبين مقصوداً إنما هو بقرائن الأحوال، وقرائن الأحوال تفيد العلم ضرورةً، وأمّا الفاعل نفسه فهو يحس الإرادة والقصد عند وجودها إحساسه آلامَه ولذّاته وعلمه وقدرته، وما اضطر إلى العلم به استحال كونه مدلولاً، فلم يكن لدلالة الفعل المكتسب على إرادة مكتسِبه وجهٌ.

وكيف وعندنا أن العبد غيرُ خالق للفعل الذي تعلَّقت به قدرته؟! وإنما هذا الفعل يختص بإرادة خالِقه الذي قدَّره وخصَّصه. فإذاً التخصيص إنما يدل على مؤثر مخصِّص للفعل موجِدٍ له، فإذا كان العبد عندنا غير موجد لفِعْلِه ولا مخصِّصٍ له كيف يصح الاستدلال بتخصيصه على إرادة غير فاعِله؟!

فالتحقيق في الاستدلال الإعراض عن الشاهد صفحاً، وذكر الدلالة مجرّدة عن النسبة إلينا كما قررناه»[3].

قلتُ: وهذا الذي ذكره بعض الأصحاب صحيحٌ على مذهبنا من حيث

---

(١) الإرشاد ص٦٦.

(٢) وهو شيخه الإمام أبو العز المقترح في شرح الإرشاد.

(٣) راجع شرح الإرشاد للمقترح ص١٣٨ وفيه بعض تصرف من الشريف.

إنّا لسنا مخترعين لأفعالنا، فلا يدلّ مجرّد الفعل على قصدنا، وإنما يستدل على قصد المكتَسِب بالأحوال، فنعرف بين حالة ذكره وحالة ذهوله[1]، وإنما لزم الأمر المعتزلة على أصولهم لأنهم يعتقدون أنا خالقين لأفعالنا، ولا شك أن فعل الفاعل يدل على قصده قطعاً.

ثم قال «الإمام»: «وهذه الطريقة لا تستمر على أصول المعتزلة من البصريين على الكعبي لأنهم نقضوا الدلالة في قواعد من العقائد، ونحن الآن نورد وجهاً واحداً وهو أن الإحكام في فعل الله تعالى دلالة على كونه عالماً عندهم، وأثبتوا أفعالاً محكَمةً شاهداً مخترعة للعبد على زعمهم، وهي صادرة منه مع غفلته عنها وذهوله عن معظم صفاتها، فإذا ساغ لهم نقض دلالة الإحكام لم تستمر لهم مطالبة الكعبي لما مهدناه من السبيل في لزوم طرد الدليل». قال: «وهذا القدر كاف في الرد على الكعبي»[2].

قلتُ: وقد أدرجنا في الرد على الكعبي الردّ عليهم وعلى جميع منكري الإرادة بما ذكرناه من ظهور اختصاص بعض المتماثلات دون بعض، وإبطال الموجب الذاتي، وأن الفاعل متمكن من الفعل والترك.

وأما الردّ على «النجار» وأتباعه فقد قال «الإمام»: الوجه أن نقسم الكلام عليهم، ونقول: قولكم: الباري تعالى مريد لنفسه، إن أردتم بذلك أنه قاصد على التحقيق لنفسه وحيّ لنفسه وقادر لنفسه فيأتي الردّ عليكم وعلى إخوانكم بعد هذا، ونقيم الأدلة على ثبوت الصفات لله تعالى، وقد حاولت المعتزلة طرقاً في منع كون الباري تعالى مريداً لنفسه كلها باطلة، وسنشير إلى الغرض منها عند ردنا على البصريين.

قال: فإن زعمت النجارية أن المعنيّ بكونه مريداً لنفسه أنه غير مغلوب ولا مستكره، فيقال له: أوّلاً هذا تناقض لا خفاء به، فإن قولك: مريد لنفسه، يشعر بأنها صفة نفسٍ، ثم فسرته بسلبٍ، والسلبُ لا يكون صفة نفسٍ ولا يدل على ذلك. ونفي الغلبة والاستكراه لا يتضمن إثبات حكم صفة نفسٍ. ولو

---

(١) في هامش (ف): غفلته.

(٢) الإرشاد ص٦٦.

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:06:10 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

جاز تفسير حكم الإرادة بنفي الغلبة والاستكراه لجاز أن يفسَّر كونه حياً عالماً قادراً بنفي الموت والجهل والعجز عنه كما قالت الباطنية.

ثم نقول: قولك: ليس بمغلوب ولا مستكره، متفق عليه، وإنما نسألك عن إثبات صفة حقيقية، فإن نفيتها فيلزمك ما ألزمنا الكعبيّ، ومآل هذا المذهب على كل وجه يرجع إلى حكم نفي الإرادة، والدلالة التي ذكرناها على «الكعبي» مستمرة على «النجار»، ولا ينجيه منها قوله: «إن معنى المريد أنه غير مغلوب ولا مستكرهٍ»؛ فإن نفي الغلبة لا تعلق لها بالأفعال، واختصاصُ الفعل يدل على صفة اختيار تخصص بها، والأفعال باختصاصها تدل على كونها مرادةً، فأين هذا من نَفْي نقيضه عن ذات الفاعل؟!.

ثم نلزم النجارية على لفظهم مناقضات، فنقول لهم: إن كان المريد غير مغلوب ولا مستكرَه، فيلزم أن يكون المراد غير مغلوب عليه ولا مستكرَه عليه، فيلزم أن يكون الباري تعالى مريداً لنفسه لأن ذاته غير مغلوب عليها ولا مستكرَه عليها، ويلزم أن يكون مريداً للمحالات، ويلزم أيضاً وَصْفُ الأعراض والجمادات بكونها مريدة لانتفاء الغلبة والاستكراه عنها، فإنّ معقولية نفي الغلبة والاستكراه محقق في الجماد، وإن كان ثبوت الغلبة والاستكراه فيه مستحيلاً؛ لأن المستحيل واجب النفي، فالنفي محقق الوجوب.

وأما البصريون فالكلام عليهم كما ذكره صاحب الكتاب[1] من فصلين:

أحدهما: وصف الباري تعالى بكونه مريداً.

والثاني: تحكمهم بحدوث إرادته.

فنطالبهم أوّلاً بإقامة البرهان على كونه مريداً، فإن زعموا أن الدليل على ذلك اختصاص الحوادث بأوقاتها وصفاتها بطل عليهم دليلهم بالإرادة الحادثة التي أثبتوها للباري تعالى، فنقول لهم: الإرادة التي أثبتموها للباري تعالى يلزمكم أن تكون مرادةً لأن الدليل الذي دلّ على الإرادة في أفعال الباري تعالى وأنها مرادة إنما هو التخصيص بأوقاتها وصفاتها، وهذا موجود في

(١) يعني إمام الحرمين في الإرشاد ص٦٨.

الإرادة التي أثبتموها، فإنها حادثة مختصة بأوقاتها، فيلزم أن تكون مرادة بإرادة، ويتسلسل، وقد قلتم: إن الإرادة لا تراد، مع وجود دليل الاختصاص فيها الذي استدللتم به على كون أفعال الله تعالى مرادةً، فقد نقضتم الدليل، وتعليلكم النقض بعد ذلك بقولكم: إن الإرادة لا تراد كما أن الشهوة لا تشتهى والتمني لا يتمنى اعترافٌ بنقض الدلالة، والدليل العقلي يلزم طرده، ولا يعلل النقض فيه، على أن ما ذكروه ليس تعليلاً للنقض لأنهم إنما قالوا: الإرادة لا تراد، ولم يذكروا لذلك علة، فغايتهم في ذلك الاعتراف بنقض الدليل.

ثم إنا لو جاريناهم جدلاً على قولهم الشهوة لا تشتهى والتمني لا يتمنى، فنقول: هذا باطل من أوجه:

أحدها: المعارضة، وهو أن لو قيل: العلم يُعلَم به، ولا يعلم في نفسه، جرياً على ما مهدوه، وقياساً على الشهوة والتمني، لكان الكلام عليه كالكلام عليهم[1].

الثاني: أن نقول: كيف يستقيم من الخصم أن يقول: «الإرادة لا تراد» وإرادتنا الحادثة يجوز أن تكون ضروريةً، فتكون مرادة للباري تعالى، فليس كونها إرادة مما ينافي أن تراد.

الثالث: أن هذا قياس، والقياس لا يجري في العقليات.

الرابع: على تقدير تسليم القياس جدلاً أن نقول: من أراد أن يجمع بين مختلَف فيه ومتفق عليه احتاج إلى نصب دليل قاطع على وجوب الجمع بينهما، ولا جامع بين الإرادة والشهوة؛ فإنّ الإرادة يجب لها حكم المراد، فإنّ ما لأجله كان المراد مراداً ـ وهو التخصيصُ بالأوقات والصفات ـ موجودٌ في الإرادة الحادثة، فيجب أن تكون مرادةً، وليس كذلك الشهوة والتمني؛ فإنّ ما لأجله كان المشتهى مشتهًى معدوم في الشهوة، فلا يلزم أن يعطى حكمه حتى نقول نشتهي الشهوة، فظهر الفرق.

---

(١) الإرشاد ص٦٩.

وفرق آخر وهو أن نقول: إنما كان يكون الجمع بين الإرادة والمراد وبين الشهوة والمشتهى أن لو كان الأمر الذي لأجله كان المراد مراداً ـ وهو التخصيص بالأوقات والصفات ـ موجوداً فيما لأجله كان المشتهى مشتهًى حتى يتصور الجمع، وإن ما لأجله كان المشتهى مشتهى غير ما لأجله كان المراد مراداً.

وأيضاً فإنا نقول: قولكم: الشهوة لا تشتهى، ممنوع، بل يجوز أن تشتهى، فإن المريض يشتهي أن يشتهي.

ومن الفرق أيضاً أن المشتهي لا يجب أن يشتهي، بل يجوز أن يشتهي ويجوز أن لا يشتهي، والمراد يجب أن يكون مراداً، إذ لا يعقل كونه مراداً إلا بعد تعلق الإرادة به، بخلاف المشتهى فإنه قد يعقل كونه مشتهًى وإن لم تتعلق به شهوة، فكم من لذيذ من الأطعمة يكرهه كثير من الناس، فلا جرم لما كان المشتهى يجوز أن يكون مشتهى ويجوز أن لا يكون مشتهى كانت الشهوة أيضاً كذلك، والمراد لمّا وجب أن يكون مراداً لِمَا ذكرناه وجب أن تكون الإرادة أيضاً مرادة ضرورةَ أن ما لأجله كان المراد مراداً موجود في الإرادة، فوجب طرد ذلك.

فقد بان الفرق بين الإرادة والشهوة، ولم يبق لهم في ذلك متعلّق، غير أنا إنما جاريناهم من جميع ما ذكروه من الشهوة والتمني تبرعاً، وإلا فالحجة قد قامت عليهم بانتقاض الدليل وتسليمهم ذلك باستعذارهم عن النقض، والاستعذار عن النقض لا يكون في العقليات. وإذا كان كذلك فقد انسد عليهم طريق الاستدلال على كون الباري تعالى مريداً[(١)].

ولا جرم لما استشعر المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ ضعف هذا الجواب، أعني قوله: «إن الوجود من حيث هو وجود لا يختلف، وأن الذوات من حيث هي ذوات لا تختلف»، قال: «**ثُمَّ التَّحْقِيقُ فِي ذَلِكَ**» يعني في مَنْعِ التخصيص بنَفْسِ الذات

---

(١) هذا التنبيه بطوله ذكره الشريف في شرحه المختصر على الإرشاد، وهو هنا ببعض تغيير.

أن نقول: «**كُلَّ ذَاتٍ غَيْرُ مَوْصُوفَةٍ إِذَا كَانَ مُقْتَضَى ذَاتِهَا شَيْئاً، كَانَ مِثْلُهُ إِلَيْهَا فِي النِّسْبَةِ سَوَاءً، فَإِنَّهَا إِن اقْتَضَتْ مَا اقْتَضَتْ بِاعْتِبَارِ مَا فِيهِ التَّمَاثُلُ وَالِاشْتِرَاكُ فَهُوَ فِيهَا عَلَى حَدٍّ سوَاءٍ، وَإِنْ كَانَ مُقْتَضَاهَا ثُبُوتهُ مَعَ مَا وَقَعَ بِهِ التَّخْصِيصُ مِنَ الصِّفَاتِ العَارِضَةِ، فَالعَقْلُ لَا يَقِفُ عَنْ فَرْضِ مُتسَاوٍ لَهُ فِي تِلْكَ الصِّفَاتِ تَجْوِيزاً، فَمَا الَّذِي خَصَّصَ أَحَدَ الجَائِزَيْنِ لَوْلَا مُقْتَضٍ يُؤْثِرُ وَيُرِيدُ الِاخْتِصَاصَ؟!**».

ثم قال: «**وَهَذَا ـ وُقِيتُمُ البِدَعَ ـ لُبَابُ هَذَا البَابِ فَتَأَمَّلُوهُ**».

قلتُ: وهذا الجواب الثاني جوابٌ حَسَنٌ، ولذلك قال: «هذا لُبَابُ هذا الباب»، يعني في إثبات صفة زائدة على الذات يتأتَّى بها التخصيصُ، وهي الإرادة.

وإنما أكد في تأمله بقوله «فتأمَّلوه» لِمَا في الكلام من قلق على من لم يتمرن في اصطلاح أصحاب هذا الفن. وحاصل ما ذكره أنه يلزم من تساوي الموجودات في الوجود بالنسبة إلى الذات غير الموصوفة: أنها لا تخصِّصُ إلا بأمْرٍ زائِدٍ على الذات، وهو معنى قوله: «إن كل ذات غير موصوفة» يعني على مذهب الفلاسفة، فإنّ ذات الباري تعالى عندهم لا تتصف بصفة من صفات الإثبات أصلا، هروباً من التركيب، وليس إلا مجرّد الذات.

فقال لهم: لو قدّرنا ذاتاً مجرَّدَةً أوْجَبَت شيئاً، فلا يخلو إمّا أن تكون أوجبته باعتبار نفس وجوده الذي يَصِحُّ وجودُ مِثْلِه، فليس إيجابُها لهذا بأولى من إيجابها لِمِثْله؛ ضرورةَ تساويهما في ذاتيهما وتساوي نسبتهما إلى ذات الموجب.

وإن قال الخصم: إنما أوجبته لِما فيه من صفاتٍ اختصَّ بها، فالعقلُ لا يَقِفُ عن فَرْضِ متساوٍ له في تلك الصفات تجويزاً، فإذا جاز في العقل وجودُ مِثْلِه، وقد تساويَا في الصفات، وفي النسبة إلى الذات، فمقتضى حقيقتها إمّا أن تُوجِبَ كل ما يجوِّزُه العقلُ، وإنه محال لِمَا فيه من استحالة وقوع ما لا

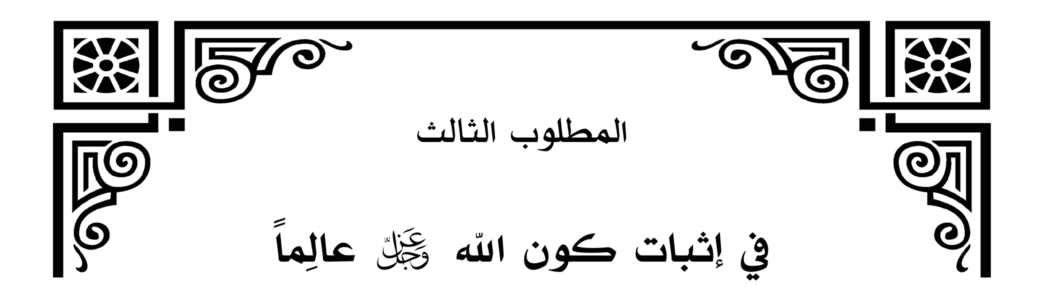
يتناهى[1]، وإما أن لا توقِعَ شيئاً، وقد وقع، فهو خُلْفٌ، وإمّا أن توقع بعضاً دون بعض، فتتخلَّفُ عنها ذاتُها، وتخلُّفُ ذات الشيء عن الشيء محال.

فإذا وقع التخصيصُ فلا بد من أمْرٍ زائِدٍ على الذات؛ وإلا لزم جميعُ ما ذكرناه من المحال. كيف وقد تقدّم من إبطال الموجِبِ الذاتيِّ ما فيه كفاية؟! فالتخصيصاتُ دليل على ثبوت الاختيار عند ذوي الأبصار.

---

(١) أي: دفعةً.

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:06:12 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية



المطلوب الثالث

في إثبات كون الله ﷻ عالِماً

«**المَطْلُوبُ الثَّالِثُ: كَوْنُهُ تَعَالَى عَالِماً**».

قال المؤلف رحمه الله:

«**وَلْنَجْرِ عَلَى المَعْهُودِ فِي سَائِرِ المَطَالِبِ فِي إِثْبَاتِ المَطْلُوبِ بِطَرِيقَيْنِ:**

الأَوَّلُ: أَنَّهُ مُرِيدٌ، وَكُلُّ مُرِيدٍ عَالِمٌ، فَهُوَ عَالِمٌ».

ثم قال: «**أَمَّا كَوْنُهُ مُرِيداً فَقَدْ فَرَغْنَا مِنْهُ**» يعني تقدَّمَت الدلالة عليه.

«**وَأَمَّا كَوْنُ كُلِّ مُرِيدٍ عَالِماً، فَوَاضِحٌ؛ إِذ القَصْدُ إِلَى الشَّيْءِ يَسْتَدْعِي العِلْمَ بِهِ ضَرُورَةً**».

قلتُ: هذا واضح كما ذكر، فإنّ كونه مريداً مشروطٌ بكونه عالِماً[(١)]، ويلزم من وجود المشروط وجودُ الشرط، بخلاف العكس.

---

(١) بين الشيخ شرف الدين ابن التلمساني ـ تلميذ الإمام المقترح ـ وجه دلالة الإرادة على العلم في «**شرح معالم أصول الدين**» بقوله: تقرر أن الله تعالى فاعل بالاختيار، والفاعل بالاختيار لا بد وأن يكون قاصداً إلى فعله، والقصد إلى الشئ مع الجهل به محال، ولا يتصور القصد من الله تعالى إلا مع العلم بالمقصود، وإن كان يتصور من الحادث مع العقد والظن والوهم، فلا يتصور من الله تعالى بناء على ذلك؛ لاحتمال وقوع ذلك على خلاف ما هو عليه، وهو نقص تعالى الله عنه، فتعين أن يكون عالماً. ولما كانت الماهيات المطلقات لا يمكن أن تدخل في الوجود إلا مع تخصيصها بزمان ومحل وكيفية ووضع ومقدار، وكل وجه وجدت عليه أمكن في العقل وقوعها على خلافه أو مثله، ولا يتخصص إلا بالقصد إليه، وجب أن يكون عالما من كل وجه، وذلك أدل دليل على أنه عالم بالجزئيات كلها، لا كما يقوله الفلاسفة أن علمه لا يكون إلا كلياً. اهـ.

«**الثَّانِي**» يعني الطريق الثاني في إثبات كونه عالِماً: «**هُوَ أَنَّهُ مُتْقِنٌ مُحْكِمٌ لِفِعْلِهِ، وَكُلُّ مُتْقِنٍ مُحْكِمٍ لِفِعْلِهِ عَالِمٌ، فَهُوَ عَالِمٌ**».

ثم قال: «**وَهَذَا المَسْلَكُ طَالَمَا تَمَسَّكَ بِهِ الأَصْحَابُ، وَهُوَ عِنْدِي ضَعِيفٌ؛ فَإِنَّ الإِتْقَانَ إِمَّا أَنْ يَرْجِعَ إِلَى مَوْجُودٍ قَائِمٍ بِنَفْسِهِ فَهُوَ جَوْهَرٌ، وَإِمَّا مَعْنًى قَائِمٍ بِجَوْهَرٍ، فَإِنْ كَانَ الأَوَّلُ فَهُوَ بَاطِلٌ، وَحَاصِلُهُ يَرْجِعُ إِلَى مَوْجُودٍ هُوَ جَوْهَرٌ خَلَقَهُ اللهُ تَعَالَى، فَإِنْ كَانَ دَلِيلاً عَلَى العِلْمِ فَهُوَ مُقْتَضَبٌ مِنْ أَفْعَالِهِ، فَلْيَقُلِ القَائِلُ: إِنَّ فِعْلَهُ دَلِيلٌ عَلَى عِلْمِهِ.**

وَأَيُّ مَعْنًى يُوجِبُ اخْتِصَاصَ جَوْهَرٍ بِهَذِهِ الدَّلَالَةِ مَعَ مُشَارَكَةِ الجَوَاهِرِ لَهُ فِي الحَقِيقَةِ، وَهُمَا سَوَاءٌ فِي صِفَاتِ النَّفْسِ؟!

وَإِنْ كَانَ عَرَضاً، فَمَا وَجْهُ اخْتِصَاص هَذَا العَرَض دُونَ غَيْرِهِ بِالدَّلَالَةِ عَلَى هَذِهِ الصِّفَةِ؟! فَإِنَّ هَذَا الفِعْلَ إِنِ افْتَقَرَ إِلَيْهِ افْتَقَرَ إِلَيْهِ كُلُّ فِعْلٍ.

وَالحَقُّ أَنَّ الإِتْقَانَ وَالإِحْكَامَ فِي الأَجْسَامِ آيِلٌ إِلَى خَلْقِ جَوَاهِرَ مُنْتَظِمَةٍ عَلَى وَجْهٍ تَعْقُبُهَا غَايَةٌ مَقْصُودَةٌ لِلخَلْقِ بِحُكْمِ الاِعْتِيَادِ، وَذَلِكَ آيِلٌ إِلَى أَكْوَانٍ خَصَّصَتْهَا بِشَغْلِ أَحْيَازٍ حَتَّى ذَهَبَتْ فِي تِلْكَ الجِهَاتِ».

ومعنى قوله: «غاية مقصودة» أي: غرض مقصود.

ثم قال: «**فَإِنْ كَانَتِ الأَكْوَانُ لَا يَصِحُّ وُجُودُهَا دُونَ العِلْمِ بِهَا، فَكَذَلِكَ سَائِرُ الأَعْرَاضِ**».

معناه: إن كانت دلالتُها على العلم من حيث كونها فِعْلاً، فكذلك سائر الأعراض والجواهر، فما الذي خصَّصَ هذه الأكوان بالدلالة دون غيرها؟

قلتُ: الإحكام والإتقان لا يرجع إلى أمرٍ زائدٍ على الجواهر والأعراض. فإن قيل: هو ترتيب مخصوص. قيل: غايته يرجع إلى أكوان خصصت الجواهر بشغل أحياز، والترتيب المخصوص المسمى بالإحكام والإتقان ـ وهو نسبة وإضافة ـ يختلف باختلاف العادات، وما كان كذلك لا

حقيقة له، فربَّ شيء محكماً في حق زيد مثبَّجاً في حقِّ عمرو، فيصير المُثَبَّجُ مُحكَماً بالنسبة، والمُحْكَم مُثبَّجاً بالنسبة.

فالصحيح إذاً الاستدلال على كونه عالِماً بنفس الفِعْلِ، مُثبَّجاً كان أو مُحْكَماً، ولو كان الجوهر الواحد أو العرَض الواحد الذي لا تركيب فيه؛ فإنّ الفعل الواحد أو المركب المثبَّج لا بد أن يكون مخصوصاً بحيِّزٍ دون حَيِّزٍ، وبمكان دون مكان إن كان جوهراً، أو بمحل دون محلٍّ إن كان عرَضاً، والاختصاصُ يَدُلُّ على القَصْدِ، والقَصْدُ يدل على العِلْمِ؛ إذ يستحيل القَصْدُ إلى الشيء مع عدم العلم به.

وهذا هو الذي ارتضاه المؤلف وغيره من المتكلمين من أصحابنا ﵃، وهو معنى قول صاحب الكتاب بعد القدح في الاستدلال بالإحكام والإتقان: «**فَالطَّرِيقَةُ الأُولَى هِيَ المُعْتَمَدُ، وَهِيَ جَارِيَةٌ فِي كُلِّ مَوْجُودٍ حَادِثٍ، عَرَضاً كَانَ أَوْ جَوْهَراً، مُؤَلَّفاً كَانَ أَوْ غَيْرَ مُؤَلَّفٍ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ**».

يعني بالطريقة الأولى: الاستدلال بكونه مريداً على كونه عالِماً؛ إذ أثر الإرادة موجود في كل فِعْلٍ، مؤلَّفٍ أو غير مُؤلَّفٍ، جوهراً كان أو عَرَضاً، مثبَّجاً كان أو مُحكَماً.

ثم قال: «**وَاعْلَمْ أَنَّ الطَّرِيقَةَ المُعْتَمَدَةَ**» يعني طريقة الاستدلال بالإرادة على العلم «**أَنَّ كُلَّ مَا ثَبَتَ كَوْنُهُ مُرَاداً لَهُ**» يعني للباري تعالى «**ثَبَتَ كَوْنُهُ عَالِماً بِهِ، فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ عَالِماً بِالجُزْئِيَّاتِ؛ إِذ القَصْدُ إِلَى الكُلِّيِّ ـ عَلَى القَوْلِ بِهِ ـ مُحَالٌ، وَالعِلْمُ لَازِمٌ لِمَا يَقْصِدُهُ المُرِيدُ**».

قلتُ: وهذا كلام حَسَنٌ وَجيزٌ، تحته فوائد كثيرة، واختصارُ أدلة طويلة، وهو إشارة إلى إبطال قول من يقول: إن الله تعالى عالِمٌ بالكليات دون الجزئيات. وفيه إبطال مسألة الاسترسال وغيرها من مذاهب الفلاسفة المعطلين(١).

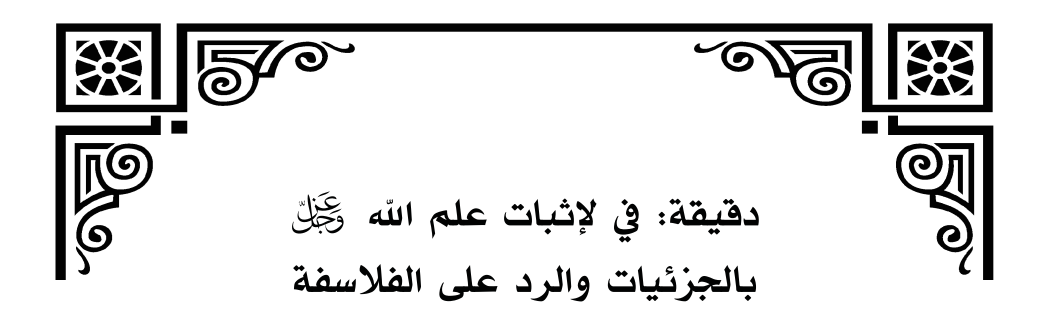
---

(١) في (غ): المبطلين.

وقد رمز إلى ذلك رمزاً حسناً بقوله: «كُلُّ مَا ثَبَتَ كَوْنُهُ مُرَاداً لَهُ فَهُوَ عَالِمٌ بِهِ» وقد ثبت أنّ الفعل الواحد الجزئي مرادٌ من حيث ثبت كونُه مخصَّصاً بوجهٍ من وجوه التخصيصات الجائزات، والتخصيصُ أثَرُ الإرادة، والإرادة تُلازِمُ العلمَ من حيث كونُها مشروطةً به، فلو لم يكن معلوماً لما كان مراداً مقصوداً، وللزم أن لا يقع جزئيٌّ في العالَم، وقد وقع.

والقصد أيضاً إلى الكليّ محال؛ لما فيه من لزوم وقوع ما لا يتناهى، وإنه محال. فهذه لطيفة يُغتَبط بها.

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:06:26 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية



دقيقة: في لإثبات علم الله ﷻ بالجزئيات والرد على الفلاسفة

ثم تعرَّض رَحِمَهُ اللهُ لإبطال الكُلِّيِّ على قول من يقول به، فقال:

«**دَقِيقَةٌ: اعْلَمُوا ـ تَوَلَّى اللهُ إِرْشَادَكُمْ ـ أَنَّ الكُلِّيَّ فِي عِلْمِ البَارِي تَعَالَى لَا مَعْنَى لَهُ، فَلْنُفْصِحِ الآنَ عَنْ مَعْنَى قَوْلِنَا لِلْعِلْمِ: كُلِّيٌّ.**

فَنَقُولُ: قَدْ يَعْلَمُ الإِنْسَانُ شَيْئاً خَاصّاً، فَيَكُونُ المَعْلُومُ جُزْئِيّاً، وَالعِلْمُ بِهِ جُزْئِيّاً، غَيْرَ أَنَّهُ إِذَا نَسَبَ العَقْلُ ذَلِكَ المَعْلُومَ إِلَى مَا يُمَاثِلُهُ فِي الحَقِيقَةِ سُمِّيَتْ تِلْكَ النِّسْبَةُ الجَامِعَةُ أَمْراً كُلِّيّاً، أَعْنِي مَا فِيهِ التَّشَابُهُ.

فَإِذاً رَجَعَ الكُلِّيُّ إِلَى نَوْعِ نِسْبَةٍ وَمُطَابَقَةٍ بَيْنَ الأَشْيَاءِ المُشْتَبِهَةِ، غَيْرَ أَنَّهُ فِي حَقِّنَا يُتَعَقَّلُ بِمَعْرِفَةِ جُزئِيٍّ وَاحِدٍ، ثُمَّ بِتَقْدِيرِ جُزْئِيَّاتٍ تُطَابِقُهُ، وَالتَّقْدِيرُ فِي حَقِّهِ تَعَالَى مُحَالٌ؛ إِذْ لَا يَصِحُّ القَوْلُ بِقِدَمِهِ» يعني: بقِدَم التقدير.

«**فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ المُقَدَّرُ فِي حَقِّنَا مَعْلُوماً لَهُ، فَيَؤُولُ الكَلَامُ إِلَى أَنَّهُ تَعَالَى عَالِمٌ بِجُزْئِيٍّ يُشَابِهُ جُزْئِيَّاتٍ، أَوْ بِجُزْئِيَّاتٍ مُتَشَابِهَاتٍ، كُلُّهَا مَعْلُومَةٌ، فَيَتَلَاشَى قَوْلُ مَن ادَّعَى أَنَّهُ تعالى عَالِمٌ بِالكُلِّيَّاتِ مِنْ حَيْثُ حُقِّقَ مَعْنَى الكُلِّيِّ**».

قلتُ: تقرير هذا الكلام ـ وإن كان ظاهراً ـ أن نقول: معنى الكليّ إما أن يرجع إلى نوع نِسبَةٍ ومطابقة بين الأشياء المشتبهة، كبياضٍ في محلٍّ وبياض في محلٍّ آخر، موجودٍ أو مقدَّر، فيتشابها، ويكون بينهما نِسبَةٌ ومطابَقةٌ من حيث الاشتباهُ، وكل واحد منهما معلومٌ على انفراده، والجمع بينهما بنوع نِسْبَةٍ ومطابَقةٍ وهو الأمرُ الكلِّيُّ. فإن أريد بالكليِّ هذا المعنى ـ التي هي النسبةُ ـ فمُسَلَّم، إذ النسبة لا تُعقَل إلا بين أمرين، فالعِلْمُ بهذه النسبة عِلْمٌ بالجزئيات، إمَّا مقدراتٍ في حقِّنا، أو محقَّقاتٍ في حق الباري تعالى.

وإن أريد بالكلي أمر لا تُعلَم آحادُه وجزئياته، ولا وجود له من خارج، وإنما هو أمر عام، فهذا الذي نمنعه لأنه غير معقول.

فنقول: هذا الكلي لا يخلو إما أن يكون صفة أوْ لا، باطل أن يكون صفةً؛ إذ يستحيل ثبوت صفة واحدة لموصوفات. وإن كان موصوفاً فلا يخلو إمّا أن يكون جوهراً أو عرَضاً، فإن كان كذلك ولا وجود له من خارج فهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به، فهذا جهل، إذ الجوهر والعرَض لا بد أن يكون له وجود من خارج. ولا يقال: هو حال؛ فإنّ الحال لا بد له من ذات يقوم بها، لها وجود من خارج.

وإذا بطل الكليُّ بالاعتبار الثاني لم يبق إلا أن يكون بالاعتبار الأول، بمعنى أنه نسبةٌ ومطابقة، غير أنّ النسبة والمطابقة تُتعَقَّلُ[1] في حقِّنا بمعرفة جزء واحد، ثم بتقدير جزئيات تطابقه، تقديراً في حقنا، أو تحقيقاً في حق الباري تعالى.

مثاله أن تنظر إلى فَرسٍ واحد، فهو جزئيٌّ واحدٌ، ثم تقدِّرُ وجود أمثاله تشابهه وتطابقه، غير أن التقدير لا يكون إلا في حقنا، فكل ما كان تقديراً في حقنا فهو في حقه تعالى محال؛ إذ التقدير لا يكون إلا حادثاً، فيلزم أن يكون المقدَّر في حقنا معلوماً له، فيئول الكلام إلى أنه تعالى عالِمٌ بجزئيٍّ يشابِهُ جزئياتٍ، أو بجزئيات متشابهة، كلها معلومة، فهذا معنى الكلي في حقه تعالى، فتلاشى قول من ادعى أنه عالِمٌ بالكليات باعتبار لا يعلم الجزئيات، من حيث حققنا معنى الكلي وأنه راجع إلى نوع نسبة ومطابقة، والله يضل من يشاء ويهدي من يشاء.

قال رَحِمَهُ اللهُ: «**وَقَدْ زَعَمَت الفَلَاسِفَةُ أَنَّهُ عَالِمٌ بِالكُلِّيَّاتِ دُونَ الجُزْئِيَّاتِ، وَاخْتَلَفَتْ عِبَارَاتُهُمْ فِيهِ عَلَى وَجْهٍ لَسْنَا لِذِكْرِهِ الآنَ، وَمَآلُ قَوْلِ الكُلِّ إِلَى أَنَّهُ عَالِمٌ بِذَاتِهِ الَّتِي هِيَ مَصْدَرُ المَوْجُودَاتِ وَمَبْدَؤُهَا.**

---

(١) في (ف): تتعلق.

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:06:26 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

فَإِذَا حُوقِقُوا[1] عَلَى مَا أَرَادُوا بِكَوْنِهِ عَالِماً قَالُوا: نُرِيدُ بِهِ أَنَّهُ عَاقِلٌ، وَعَقْلِيَّتُهُ إِشَارَةٌ إِلَى تَجَرُّدِهِ عَنِ المَادَّةِ، فَيَؤُولُ الكَلَامُ إِلَى تَلْقِيبِ سَلْبِ المَادَّةِ بِالعِلْمِ، تَلْبِيساً عَلَى الإِسْلَامِ بِهَذَا اللَّفْظِ كَيْ تَتَرَوَّجَ بِهِ المَقَالَةُ عَلَى الضُّعَفَاءِ.

وَلَا يَحْتَمِلُ الكَلَامُ عَلَيْهِمْ هَذَا المُخْتَصَر، وَقَدْ أَثْبَتْنَا أَنَّهُ مُرِيدٌ لِلْمُخَصَّصَاتِ، فَيَكُونُ عَالِماً بِهَا، فَلْيُقْنَعْ بِهِ».

قلتُ: وهذا الكلام وإن كان ظاهراً، إلا أني أزيده تقريراً، فأقول: مآل كلام الفلاسفة في أنه عالِمٌ بالذات إلى سَلْبٍ، وهو سَلْبُ المادة عنه، والسلب لا يرجع إلى صفة، وذلك أنّ مذهبهم ـ أبعدهم الله ـ أنّ القديم لا صفة له، هروباً منهم كي لا تثبت له الكثرة.

فإنهم زعموا ـ بجهلهم ـ أنّ إثبات الصفات مما يكثر الذات، فنقول لهم على مقتضى مذهبهم: العِلْمُ الذي تعنون لا يخلو إمّا أن يرجع إلى الذات، أو إلى زائد على الذات:

ـ فإن قلتم: العلم عبارة عن الوجود فحسب، فيلزمكم على هذا أنّ كل من عَلِمَ ذاتاً موجودةً عَلِمَ العِلْمَ، ونحن نعلم أنَّا نعلم ذواتاً كثيرة ولا نعلم عِلْماً.

ـ وإن قلتم: إنه راجع إلى أمر زائد على الذات، فقد أثبتم الكثرة، وهي نقيض مذهبكم.

ـ وإن قلتم: إنه راجع إلى سَلْبٍ، فالسَّلْبُ عدَمٌ مَحْضٌ لا يرجع منه إلى إثبات صفة.

قلتُ: وأغرب من هذا أنه يلزمهم جَحْدُ الضرورة في صدور الأفعال من الموات؛ إذ الذات الموجِبَةُ ليست بحيَّةٍ، ولا تتصف بصفة من صفات الحيِّ، فكيف يصح صدور الفعل من الموات؟! والله يضل من يشاء ويهدي من يشاء.

---

(١) أي: نوقشوا.

خاتمة

في بيان عموم تعلق صفات الله ﷻ المتعلقة

ثم قال رحمه الله: «**خَاتِمَةٌ لِهَذَا الفَصْلِ**».

قلتُ: مقصوده بهذه الخاتمة الكلام في عموم تعلق الصفات لأنه لَمَّا تكلَّم في إثبات الصفات استدعى ذلك الكلام في عمومِ تعلُّقِها، وهو أصْلٌ عظيم.

وقد قال «الإمام»: إنه عمدة التوحيد.

وإنما قال ذلك لأنّ في عموم تعلق صفاته إثباتُ الوَحدانية ونفي الشركة؛ لأنه إذا ثبت عمومُ تعلق قدرته ـ تعالى ـ وإرادته وعلمه بكل ممكن لم يَبْقَ لغيره شيءٌ يكون فِعْلاً له، فتثبت بذلك وَحدانيةُ اللهِ تعالى، لا إله إلا هو، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

ثم تعرَّض رحمه الله إلى الدليل على عموم تعلق الصفات، فقال:

«**اعْلَمْ أَنَّ عِلْمَهُ ـ تَعَالَى ـ وَكُلَّ صِفَاتِهِ المُتَعَلِّقَةِ عَامَّةُ التَّعَلُّقِ**».

قال: «**وَتَقْرِيرُهُ عَلَى مَنْهَجَيْنِ:**

الأَوَّلُ: أَنَّ العَقْلَ لَا يُوجِبُ الِاقْتِصَارَ عَلَى مَا تَخَصَّصَ مِنْ ذَلِكَ، بَلْ يَصِحُّ فِي العَقْلِ وُجُودُ أَكْثَرَ مِنْهُ، فَلَوْ لَمْ تَتَعَلَّقْ بِهِ قُدْرَتُهُ لَافْتَقَرَ تَخْصِيصُهَا بِمَا تَعَلَّقَتْ بِهِ إِلَى مُقْتَضٍ، وَهُوَ مُحَالٌ؛ لِتَطَرُّقِ وُجُوهِ الجَوَازِ إِلَيْهِ، تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ.

وَكَذَلِكَ لَوْ كَانَ عَالِماً بِبَعْضِ مَا يَصِحُّ أَنْ يُعْلَمَ لَزِمَ ذَلِكَ أيضاً».

قال: «**وَاجْرِ عَلَى مِنْهَاجِ هَذَا فِي سَائِرِ الصِّفَاتِ المُتَعَلِّقَةِ**».

قلتُ: وحاصل هذه الطريقة أن قدرة الله تعالى صالِحَةٌ لأن تتعلق بكل ممكن، والممكنات لا تتناهى عدداً، فلو اقتصرت واختصت ببعض ما يصح

تعلقها به لافتقرت إلى مخصِّص، وتخصيصُ القديم محال، مع ما فيه من خروجها عن صفة نفسها.

قلتُ: ويلزم أيضاً بناء على هذه الطريقة أنّ الذي قَضَتِ العقولُ بجواز وقوعِه يستحيلُ وقوعُه لقصور القدرة والإرادة والعلم عنه، فيؤدي إلى الجمع بين الاستحالة والجواز فيما عُلِمَ جوازُه ضرورةً[1].

ثم قال: «**وَالمَنْهَجُ الثَّانِي: أَنَّهُ لَوْ لَمْ تَتَعَلَّقْ صِفَاتُهُ بِكُلِّ مَا يَصِحُّ أَنْ تَتَعَلَّقَ بِهِ لَلَزِمَ قِيَامُ ضِدِّ الصِّفَةِ بِهِ عَلَى مُنَاقَضَةِ مَا لَمْ تَتَعَلَّقْ بِهِ، وَذَلِك مُحَالٌ؛ لِاسْتِحَالَةِ خُلُوِّ القَابِلِ لِلشَّيْءِ عَنْ ضِدِّهِ أو هُوَ، وَقَبُولُ الذَّاتِ لِمَا يَصِحُّ أَنْ يُقْدَرَ بِهِ وَيُعْلَمَ وَيُرَادَ ـ بَعْدَ وُجُوبِ قِيَامِ هَذِهِ الصِّفَاتِ بِهِ ـ مَعْلُومٌ ضَرُورَةً**».

قلتُ: حاصل هذا المنهج الثاني أنا لو قدَّرْنا أنّ العلم والقدرة إلى غير ذلك من الصفات المتعلِّقَة قَصُرَت عن التعلق عن بعض ما يصح تعلُّقُها به للزم قيام ضدٍّ بالذات يَمْنَعُها، وذلك محال من أوجه:

أحدها: أن القديم لا يصح مَنْعُه؛ وإلا لزم خروجه عن وجوب وجوده، وانقلاب حقيقته، وإنه محال.

الثاني: أنه لو مُنِعَ للزم أن لا يوجَد ممكنٌ ولا يقع جائزٌ، ويعود ما كان جائز الوقوع ممتنع الوقوع.

الثالث: استحالة قيام أضداد هذه الصفات بالذات؛ وإلا لزم حدوث الذات؛ لقيام صفات النقص به، مع ما فيه من اجتماع المتضادات، أو عدم القديم، والكل محال.

الرابع: إمّا أن تكون تلك الصفات عند قيام أضدادها باقيةً أو معدومةً، وكلا الأمرين محال على ما قدمناه من استحالة اجتماع الضدين أو عدم القديم.

فتقدير قصور الصفات عن بعض ما تتعلق به يلزم منه جميع هذه

---

(١) في (ت) و(غ): بديهة.

المحالات. ويلزم أيضاً أن يكون قصورها لقيام أضدادها من العجز والجهل؛ ضرورة أنّ القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده، وقد علمنا بشهادة الأفعال قيام هذه الصفات به، أعني صفات الكمال، وأنه إنما قَبِلَها لنفسه؛ وإلا تسلسل، فلو جاز قصورها لجاز خلوها، ولو جاز خلوها لأعقبها أضدادها، وقيام أضدادها به محال، فقصورها عن بعض ما تتعلق به محال.

هذا حاصل المنهج الثاني، وقد طوّل فيه وأتى بعبارة قَلِقَةٍ، والكلام كلما قلَّ لفظه وظهر معناه كان أبلغ.

ثم الأولى عندي في عموم التعلق أن نقول: الممكنات لا تتناهى تجويزاً، وكل جائز الوقوع مفتقرٌ إلى صفة قديمة تقتضي وقوعَه؛ وإلا لزم أن ما كان جائز الوقوع مستحيل الوقوع؛ إذ الجائز ليس له الوقوع من ذاته، فهذه طريقة وجيزة بالغة.

ثم قال صاحب الكتاب:

«**لَطِيفَتَانِ نُورِدُهُمَا فِي مَعْرِضِ السُّؤَالِ وَالجَوَابِ عَنْهُ:**

فَإِنْ قِيلَ: فَإِذَا حَكَمْتُمْ بِعُمُومِ التَّعَلُّقِ فَيَلْزَمُكُمْ إِشْكَالَانِ:

أَحَدُهُمَا خَاصٌّ بِالإِرَادَةِ: وَهُوَ أَنَّ الإِرَادَةَ إِنْ كَانَتْ عَامَّةَ التَّعَلُّقِ فَنِسْبَتُهَا إِلَى المُمْكِنَاتِ مُتَسَاوِيَةٌ، فَتَحْتَاجُونَ إِلَى إِثْبَاتِ صِفَةٍ يَتَأَتَّى بِهَا التَّخْصِيصُ، وَيَبْطُلُ أَثَرُ الإِرَادَةِ، مَعَ أَنَّ التَّعْمِيمَ فِيهَا بَاقٍ، إِلَى أَنْ يَتَسَلْسَلَ وَلَا يَتَحَصَّلَ.

وَإِنْ حَكَمْتُمْ بِأَنَّهَا غَيْرُ عَامَّةِ التَّعَلُّقِ، فَتَحْتَاجُ إِلَى مُخَصِّصٍ حَيْثُ اخْتُصَّتْ بِبَعْضِ مَا يَصِحُّ أَنْ تَتَعَلَّقَ بِهِ» وذكر الإشكال إلى آخره.

وفي العبارة قَلَقٌ، وتقريرها أن قالوا: إن كانت الإرادة عامة التعلق، فنسبتها إلى الممكنات نسبةٌ واحدة متساوية، وتخصيصُها بعض الممكنات بالوجود دون بعض يستدعي معنًى زائداً عليها يوجِبُ لها كونها مخصِّصَةً لذلك، ثم يدورُ التقسيم على المعنى الآخر، ويتسلسلُ، مع ما فيه من قيام المعنى بالمعنى. وإن حكمتم بأنها غير عامة التعلق فتحتاج إلى مخصِّصٍ حيث اختصت ببعض ما يصح أن تتعلق به. هذا تقرير الشبهة الأولى.

ثم قال صاحب الكتاب: «**الإِشْكَالُ الثَّانِي: أَنَّهُ إِنْ ثَبَتَ العُمُومُ فِي كُلِّ الصِّفَاتِ، مَعَ أَنَّ مُتَعَلَّقَ بَعْضِهَا أَكْثَر مِنْ بَعْضٍ، فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ فِي المُتَعَلَّقَاتِ الَّتِي لَا تَتَنَاهَى أَكْثَر وَأَقَلّ، وَكَيْفَ يَنْطَوِي عَقْدُ عَاقِلٍ عَلَى تَفَاضُلٍ فِيمَا لَا يَتَنَاهَى مَعَ أَنَّهُ غَايَةُ العَدَدِ؟!**

وَبَيَانُ التَّفَاضُلِ فِي المُتَعَلَّقَاتِ أَنَّ العِلْمَ يَتَعَلَّقُ بِكُلِّ مَا تَتَعَلَّقُ بِهِ القُدْرَةُ مِنَ المُمْكِنَاتِ الَّتِي لَا تَتَنَاهَى، مَعَ أَنَّهُ يَزِيدُ عَلَيْهَا فِي التَّعَلُّقِ بِالوَاجِبِ وَالمُسْتَحِيلِ».

هذا تقرير الإشكال الثاني، وهو ظاهر لا يحتاج إلى زيادة.

قلتُ: تنبيه قبل الخوض في الجواب: وهو أن ما ذكره الخصم في الشبهة الأولى من الإشكال في القسم الثاني لا يَرِدُ، وهو قوله: «إن كانت خاصة التعلق فتفتقر إلى مخصِّص».

قلتُ: لا تفتقر إلى مخصِّص إذا جعلت صِفَة نَفْسِها اختصاصها ببعض الممكنات على نحو تقسيمك، وإن كنا لا نقول به، وإنما تفتقر إلى مخصِّصٍ خصَّصها في القسم الأول على تقدير أنها عامَّةُ التعلُّقِ.

وإنما يَرِدُ على القسم الثاني أنها إذا كانت خاصة التعلق ببعض المخصَّصَاتِ يلزم أن لا تخصِّصَ غيره، فبماذا يتخصَّصُ غيرُه والإرادة عندكم واحدة؟! فلا يمكنكم أن تقولوا: يتخصص غيرُه بإرادةٍ أخرى خاصَّةٍ بذلك المخصَّص.

هذا وَجْهُ الإيراد على القسم الثاني، لكن أغفله الخصم والناقل.

ثم تعرَّض صاحب الكتاب للجواب عن الإشكالين، فقال:

«**الجَوَابُ عَنِ الإِشْكَالِ الأَوَّلِ**» هو أن: «**قَالَ بَعْضُ الأَصْحَابِ: إِنَّمَا يُوقِعُ بِقُدْرَتِهِ مَا يُرِيدُ، وَإِنَّمَا يُرِيدُ مَا يَعْلَمُ**».

قلت: ومعنى هذا الكلام أنّ القدرة تابِعَةٌ للإرادة فيما يوقِعُه الباري تعالى بها، والإرادةُ تابِعَةٌ للعِلْمِ، أي: كُلُّ ما عَلِمَ الباري تعالى وقوعَهُ وعدَمَ وقوعِه فهو مخصَّصٌ له بإرادته، فيلزم من عموم تعلق علمه بالمعلومات ـ وجوداً وعدماً ـ تعلق إرادته، فيلزم من ذلك عمومُها بكل ما يصح أن يخصَّصَ بوجودٍ أو عَدمٍ، لا بوجه من التخصيص. هذا إيراد هذا المتكلم

ثم تعقب صاحب الكتاب هذا الجواب، ولم يرتضه، وهو أن قال:

«**فَيَؤُولُ كَلَامُ هَذَا المتَكَلِّم إِلَى أَنَّهُ يُخَصِّصُ البَعْضَ بِالإِرَادَةِ لِأَنَّهُ عَلِمَ ذَلِكَ**» فجعل الإرادة تخصِّصُ بواسطة العلم.

ثم قال: «**هَذَا سَخِيفٌ عِنْدِي جِدّاً؛ فَإِنَّ العِلْمَ صِفَةٌ تَتْبَعُ المَعْلُومَ عَلَى مَا هُوَ بِهِ، فَكَيْفَ يُؤَثِّرُ في تَخْصِيصِهِ مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ الصِّفَاتِ المُؤَثِّرَةِ؟! إِذْ لَوْ كَانَ**

كَذَلِكَ لَاسْتَحَالَ تَعَلُّقُهُ بِالقَدِيمِ الَّذِي لَا يَقْبَلُ التَّأْثِيرَ. وَهَلَّا وَقَعَ الِاسْتِغْنَاءُ بِهِ عَنِ الإِرَادَةِ كَمَا هَذَى بِهِ «الكَعْبِيُّ»؟!» الكلام إلى آخره.

وتقريره أن يقال: ما تريد بقولك: إنّ الإرادة تخصِّصُ لأجْلِ العِلْمِ بذلك؟ فلا يخلو إما أن تقول: إنّ العلم يؤثِّرُ في التخصيص أوْ لا:

ـ فإن قلت: إنه يؤثِّرُ، فلا فائدة للإرادة، فيكون التأثيرُ له، على أنّ العلم ليس من الصفات المؤثِّرة؛ إذ لو كان كذلك لاستحال تعلُّقُه بالقديم الذي لا يقبل التأثير، وهلا وقع الاستغناء به عن الإرادة كما هذى به «الكعبيُّ».؟

ـ وإن قلت: إنه يؤثِّر مع الإرادة، فأَثَرٌ بين مؤثِّرين محال.

ـ وإن قلت: إنه يوجب لها كونها مؤثِّرة، فذلك أيضاً محال؛ لأنّ المعنى الموجِبَ للحُكْمِ إنما يُوجِبُ حُكْمَه لِمَن قام به، ومعلومٌ استحالةُ قيام العلم بالإرادة.

ـ وإن قلت: إنه شرط في الإرادة، فإن أردت أنه شرط في وجود المخصَّص فذلك باطل؛ لأن العلم صفة تتبع المعلوم على ما هو به، فلا يكون شرطاً في الوجود.

قال: «**فَالحَقُّ الَّذِي لَا مِرَاءَ فِيهِ أَنَّ التَّخْصِيصَ بِالإِرَادَةِ، وَعِنْدَ ذَلِكَ يُقَالُ: عَلِمَ أَنَّهُ مُخَصَّصٌ بِإِرَادَتِهِ إِذَا أَرَادَهُ. بَيْدَ أَنَّ العِلْمَ بِالحَقِيقَةِ شَرْطُ صِحَّةِ القَصْدِ، لَا شَرْطُ وُجُودِ المُخَصَّصِ، وَلَا يَجِبُ تَقَدُّمٌ بَيْنَ الشَّرْطِ وَالمَشْرُوطِ**» وبين العلم والإرادة «**بَلْ يَتَقَارَنَانِ، فَتَثَبَّتُوا عَلَى هَذَا وُفِّقْتُمْ لِلحَقِّ إِنْ شَاءَ اللهُ**».

تنبيه:

اعلم أن هذا الذي ألزم صاحب الكتاب لبعض الأصحاب لا يلزمه، فإنّ قوله: «إنما يوقع بقدرته ما يريد» كلام صحيح؛ إذ لا يصح الوقوع إلا بعد القَصْدِ إلى الفعل.

وقوله: «إنما يريد ما يعلم» ليس بنصٍّ ولا بظاهر فيما تأوَّله صاحب الكتاب عليه من أنه أراد به أنّ العلم يؤثِّر على حِدَته أو مع الإرادة، بل ظاهر

قول هذا الصاحب بقوله: «إنما يريد ما يعلم» بمعنى أنّ القصد إلى الشيء إنما يكون لِمَا يُعلَم، بمعنى أنّ العلم شرطٌ في القَصْد، وهذا كلام صحيح، وعند هذا لا يَرِدُ عليه أنه أراد أنّ العِلْمَ يؤثِّرُ على حِدَته أو مع الإرادة، والله الموفق للصواب.

ثم تعرَّض صاحب الكتاب رَحِمَهُ اللَّهُ لتحقيق الجواب عن السؤال الأول بأن قال:

«وَسَبِيلُ الِانْفِصَالِ عَنِ السُّؤَالِ الأَوَّلِ بَعْدَ تَقْرِيرِ هَذَا»

يعني تقرير بطلان جواب بعض الأصحاب.

«أَنْ يُقَالَ: إِنَّ الإِرَادَةَ صِفَةُ نَفْسِهَا: التَّخْصِيصُ بِهَا لِكُلِّ مَا يَصِحُّ أَنْ يُخَصَّصَ، فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ مُخَصَّصٍ خَصَّصَهُ البَارِي تَعَالَى بِهَا، لَا بِأَمْرٍ مُعَيَّنٍ».

يريد: لا بأمر معيَّنٍ من التخصيصات؛ إذ وجوه التخصيصات كثيرة.

«بَلْ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ المخصَّصُ مُخَصَّصاً إِمَّا بِوُجُودٍ، أَوْ عَدَمٍ، أَوْ جِهَةٍ، أَوْ صِفَةٍ»[1] أو محلٍّ أو قَدْرٍ أو شكل، فيلزم منه عموم التعلق، وذلك كله من

---

(١) بقية كلام الإمام المقترح: **فَالتَّخْصِيصُ لِبَعْضِ المُمْكِنَاتِ بِالوُجُودِ وَالآخَرِ بِالعَدَمِ يَلْزَمُ مِنْهُ عُمُومُ التَّعَلُّقِ، وَلَا مَانِعَ مِنْ تَعَلُّقِ الإِرَادَةِ عِنْدَنَا بِالعَدَمِ. وَقَدْ قَالَ بَعْضُ الأَصْحَابِ فِيمَا نُقِلَ عَنْهُ: إِنَّ كُلَّ مُمْكِنٍ مُرَادٌ، بِمَعْنَى أَنَّهُ لَوْ قُدِّرَتْ إِرَادَتُهُ صَحَّ أَنْ يَكُونَ مُرَاداً. وَهَذَا ضَعِيفٌ؛ فَإِنَّ هَذَا لَيْسَ مِنْ أَحْكَامِ الإِرَادَةِ، بَلْ قَبُولُ المُمْكِنِ أَنْ يُرَادَ، وَنَفْيُ تَعَلُّقِ الإِرَادَةِ بِهِ، فَهُوَ عَكْسُ المَطْلُوبِ فِي هَذَا المَقَامِ. وَالجَوَابُ عَنِ الإِشْكَالِ الثَّانِي أَنْ نَقُولَ: أَمَّا القُدْرَةُ فَمَعْنَى تَعَلُّقِهَا أَنَّهَا صَالِحَةٌ لِأَنْ يَتَحَقَّقَ بِهَا كُلُّ مَا يَصِحُّ وُجُودُهُ بِحَيْثُ يَتَأَتَّى بِهَا إِيجَادُ كُلِّ مَا يَصِحُّ أَنْ يُوجَدَ، فَقُلْنَا: هِيَ عَامَّةُ التَّعَلُّقِ، وَلَيْسَ فِي هَذِهِ النِّسْبَةِ عَدَدٌ مَّا لِتُمْكِنَ النِّسْبَةُ إِلَيْهِ بِالأَقَلِّ وَالأَكْثَرِ. وَلِهَذَا لَوْ وُجِدَ أَكْثَرُ مِمَّا وُجِدَ مِنَ المَوْجُودَاتِ لَمَا انْتَقَصَ شَيْءٌ مِنْ هَذِهِ النِّسْبَةِ، بَلْ هَذَا الحُكْمُ بَاقٍ فَلَا يَتَوَجَّهُ فِيهَا السُّؤَالُ. وَأَمَّا الإِرَادَةُ فَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّهَا عَامَّةُ التَّعَلُّقِ فِي كُلِّ مَا يَصِحُّ أَنْ يَتَخَصَّصَ بِهَا، فَلَا يَدْخُلُ تَحْتَ هَذَا مَا لَا يَصِحُّ أَنْ تَتَعَلَّقَ بِهِ كَالوَاجِبِ وَالمُسْتَحِيلِ، فَمَعْنَى العُمُومِ فِيهَا تَعَلُّقُهَا بِكُلِّ مَا يَصِحُّ أَنْ تَتَعَلَّقَ بِهِ.** =

صفة نفسها، أعني بصفة نفسها: صلاحيتها لأن يُخصّصَ بها كلّ ما يَصِحُّ تخصيصُه، فيلزم منه عمومُ التعلُّقِ.

قلتُ: ومن أجل ذلك ثبتت المناقضة بين الإيجاب الذاتي والفاعل المختار، وتميّز الفرق بينهما.

قلت: ومن الجواب أيضاً عندي على تقسيم الخصم في قوله: «الإرادة إن كانت عامة التعلق فنسبتها إلى الممكنات متساوية، فليس تخصيصها بالبعض دون البعض بأولى من العكس»، قلنا: إنما كان يلزم ذلك لو كانت هي التي تخصِّصُ بنفسها، وليس كذلك، وإنما هي يُخَصَّصُ بها، لا أنها تخصِّصُ بنفسها؛ وإلا لزم وجود مخصَّصَاتِها عند وجودها، وإنما هي من صفة نفسها:

= وَمِنَ الأَصْحَابِ مَنْ رَدَّ جَمِيعَ هَذِهِ التَّعَلُّقَاتِ إِلَى الصَّلَاحِيَّةِ كَمَا فِي القُدْرَةِ لِيَتَخَلَّصَ عَنِ السُّؤَالِ. وَعِنْدِي أَنَّهُ لَا يَتَمَشَّى فِي العِلْمِ؛ إِذْ يَلْزَمُ مِنْهُ عِلْمٌ لَا مَعْلُومَ لَهُ إِذَا قُدِّرَتْ الصَّلَاحِيَّةُ فِيهِ، وَكَذَلِكَ القَصْدُ، وَهُوَ مُحَالٌ فِيهِمَا، بِخِلَافِ القُدْرَةِ فَإِنَّ مُقْتَضَاهَا تَأَتِّي وُجُود الفِعْلِ لِلقَادِرِ، لَا وُجُودَ المَقْدُورِ، وَلَا يَحْصُلُ مِنَ العِلْمِ تَأَتِّي أَنْ يُعْلَمَ بِهِ، بَلْ نَفْسُ انْكِشَافِ المَعْلُومِ لِلذَّاتِ.

وَزَوَالُ المحاقّة مِنْ هَذَا السُّؤَالِ أَنَّ كُلَّ عَدَدَيْنِ لَا يَتَنَاهَيَانِ فَلَا يَصِحُّ القَوْلُ فِيهِمَا بِالأَكْثَرِ وَالأَقَلِّ؛ إِذْ لَا يُقَدَّرُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا أَقَلَّ فَيُنْسَبُ إِلَى الآخَرِ نِسْبَةَ ثُلُثٍ أَوْ رُبُعٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِك، فَكَيْفَ يُحْكَمُ بِإِثْبَاتِ الأَكْثَرِيَّةِ الَّتِي لَا تَتَنَاهَى وَيُذْكَر زَائِدٌ عَلَيْهَا؟!

نَعَمْ وَقَعَ هَذَا الخَيَالُ لِمُورِدِهِ مِنْ حَيْثُ رَأَى نَوْعَيْنِ يَنْدَرِجُ أَحَدُهُمَا تَحْتَ الآخَرِ، وَهُوَ مَا يَصِحُّ أَنْ يُعْلَمَ وَمَا يَصِحُّ أَنْ يُرَادَ، فَإِنْ كَانَ يَنْظُرُ إِلَى النَّوْعِيَّةِ وَالجِنْسِيَّةِ فَلَيْسَ الحُكْمُ بِمَا لَا يَتَنَاهَى عَلَيْهِمَا، وَإِنْ كَانَ يَنْظُرُ إِلَى العَدَدِ فَلَا يَنْحَصِرُ، فَكَيْفَ يَحْكُمُ بِكَثْرَةٍ وَزِيَادَةٍ عَلَيْهِ؟!

فَحَاصِلُ الكَلَامِ أَنَّ آحَادَ المُمْكِنَاتِ لَا تَتَنَاهَى، وَآحَادُ المَعْلُومَاتِ لَا تَتَنَاهَى، وَالمَعْلُومَاتُ أَنْوَاعٌ لَا تَعَلُّقَ لِنَوْعٍ مِنْهَا بِالبَاقِي، كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الأَنْوَاعِ لَا تَتَنَاهَى آحَادُهُ، فَيُضَمُّ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ حَتَّى يُقَال زَادَتْ، فَكَمَا أَنَّ المُسْتَحِيلَ مَعْلُومٌ مَعَ أَنَّهُ لَا يَنْحَصِرُ، فَإِذَا أُضِيفَ إِلَيْهِ وَاحِدٌ مِنَ المُمْكِنِ لَا يَتَغَيَّرُ وَلَا يَزْدَادُ، كَذَلِكَ لَا تَحْصُلُ كَثْرَةٌ بِالضَّمِّ، فَتَأَمَّلُوا ذَلِك تَرْشُدُوا.

صلاحيَّتُها لأن يخصِّصَ بها المخصِّصُ العالِمُ القادِرُ. وإنما أخذ الخصم شُبهَته من الموجِب الذاتي، وليست الإرادة كذلك.

ومن الجواب أيضاً أن يقال لهم: ما ذكرتموه من التقسيم يؤدي إلى إبطال التخصيص المعلوم بضرورة الحسِّ، وإنه محالٌ؛ فإنه إذا بطل التخصيصُ بالذات على ما قدمناه في غير ما موضع، وبطل بأمر زائد على الذات، لزم أن لا يقع في الوجود تخصيصٌ، وقد وقع، فهو خُلْفٌ، فبطل هذا السؤال المناقض للحسِّ، والله الموفق للصواب.

ثم تعرض صاحب الكتاب رَحِمَهُ اللهُ لتحقيق الجواب عن الإشكال الثاني، وطوّل فيه، وأدرج في أثنائه كلاماً آخر جواباً لبعض الأصحاب، وضعَّف كلامه أيضاً.

وحاصل الجواب من غير تطويل أن نقول: ما ذكرتموه من أن ما لا يتناهى لا يكون فيه أقل وأكثر صحيح، وقولكم: «إنه قد ظهر أن متعلَّقَاتِ العلم أكثر من متعلَّقات الإرادة والقدرة، فيلزم فيما لا يتناهى أكثر وأقل»، قلت: هذا غلط ومغالَطة؛ فإن الزيادة إنما ظهرت في المتناهي، وهي الأنواع من الواجب والممكن والمستحيل، وهي متناهية، فتعلَّقَ العلمُ بالأنواع الثلاثة، وتعلَّقَت القدرة والإرادة بالممكن خاصة، وليس الحكم بعدم النهاية على الأنواع حتى تقولوا: ظهرت الزيادة فيما لا يتناهى. وإنما الحكم بعدم النهاية على آحاد الأنواع، لا جرَم لا يظهر في ذلك زيادة أبداً، إذ هو غايةُ العدد، فلو أخذت جملة من الممكنات مثلا وأضفتها إلى الواجبات أو إلى المستحيلات لم يظهر نَقْصٌ في الممكنات ولا زيادة في الواجبات والمستحيلات، وبالعكس من ذلك، فهذا حاصل الجواب، والله الموفق للصواب.

ثم تعرَّض لإيراد سؤال على عموم تعلُّقِ الصفات المتعلِّقَةِ بما لا يتناهى آحاداً على التفصيل، فقال رَحِمَهُ اللهُ:

«فَإِنْ قِيلَ: مَا لَا يَتَنَاهَى تَقْدِيرٌ خَيَالِيٌّ، وَالَّذِي يَتَقَرَّرُ فِي العَقْلِ عَدَمُ

الوُقُوفِ عَلَى قَدْرٍ مَخْصُوصٍ فِي التَّجْوِيزِ» الكلام إلى آخره سؤالاً وجواباً.

قلتُ: وهذا سؤال من ادَّعى الصلاحية في العلم، وأنّ تعلق العلم بما لا يتناهى آحاداً على التفصيل محال. وها أنا بعون الله أقرِّر ما ذكره صاحب الكتاب من إيراد السؤال وجوابه عنه.

أما السؤال فقالوا: العلم يتعلق بالمتناهي[1]، وهو صالح لأن يتعلق بما لا يتناهى. وقالوا: قولكم: لا يتناهى، راجع إلى تقدير خيالي، وذلك أن ما من عدد متناه إلا والعقل يجوِّزُ زيادةً عليه، فلا يتوقَّفُ الأمرُ إلى حَدٍّ لا يجوِّزُ العقل زيادةً عليه، بل لا يزال يحكم بجواز الزيادة، فعدم النهاية ـ على هذا ـ إشارة إلى عدم الوقوف على قدر مخصوص في التجويز، «**مَعَ أَنَّ مَا يَدْخُلُ فِي التَّقْدِيرِ مُتَنَاهٍ، وَلَا يُقَدِّرُ العَقْلُ إِلَّا مَا يَتَنَاهَى، وَتَعَلُّقُ العِلْمِ بِمَا لَا يَتَنَاهَى عَلَى التَّفْصِيلِ مُتَنَاقِضٌ، فَوَجَبَ القَوْلُ بِالصَّلَاحِيَّةِ**».

قلتُ: والجواب عندي:

أوّلا: إبداءُ التناقض في قولهم: «يستحيل تعلُّقُ العلم بما لا يتناهى آحاداً على التفصيل، وهو صالِحٌ لذلك»، والصلاحيةُ في مادة الإمكان، وما في الإمكان يجوزُ خروجُه إلى الوجود، فيجوزُ تعلُّقُه بما لا يتناهى آحاداً على التفصيل، فحاصِلُ القول على هذا: يجوزُ تعلُّقُه بها آحاداً، ولا يجوز تعلُّقُه بها آحاداً، ولا خفاء بتهافت هذا الكلام.

الثاني: إلزامُ التناقض من وَجْهٍ آخر، وهو أنّ قولهم: «العلم يتعلق بالمتناهي[2]، وهو صالح لأن يتعلق بما لا يتناهى»، فقد أثبتوا بقولهم أنه صالح لأن يتعلق بما لا يتناهى صحة ما لا يتناهى، ثم قالوا: «وما لا يتناهى راجع إلى تقدير خيالي» يعنون: لا صحة له، فأثبتوا بالقول الأول صِحَّةَ عدم النهاية على المعلوماتِ، ونفَوْهُ بالقول الأخير، وهذا جَمْعٌ بين النَّفْيِ والإثباتِ، وهذا غاية التناقض.

---

(١) في (غ): يتعلق بما يتناهى.

(٢) في (غ): يتعلق بما يتناهى.

الثالث من التناقض قولهم: إنّ العلم يتعلق على جهة الصلاحية، وكل ما كان كذلك فيجوز وجود المتعلِّق دون المتعلَّق به، فيلزم وجود العِلْمِ بدون المعلوم.

الرابع: لصاحب الكتاب، وهو أن يقال: «**إِذَا لَمْ يَقِفِ العَقْلُ فِي التَّجْوِيزِ عَلَى عَدَدٍ، فَيَلْزَمُ تَحَقُّقُ عِلْمِنَا بِتَجْوِيزِ العِلْمِ بِمَا لَا يَتَنَاهَى**».

يعني: إذا لم يقف العقل في التجويز على عدد ما، بل كل عدد يُقدَّر فالعقل يجوِّزُ الزيادةَ عليه كذلك أبداً، فهذا التجويزُ يدل على جواز تعلُّقِ العلم بما لا يتناهى آحاداً؛ إذ ما من عدد إلا والعقل يجوِّزُ الزيادة عليه، ويجوِّزُ تعلُّقَ العِلْمِ بتلك الزيادة، والزيادةُ لا تتناهى؛ لأنّ العقل لا يزال يجوِّزُها أبداً.

فقد تحقق علمنا بتجويز العلم بما لا يتناهى آحاداً على التفصيل، «**وَلَيْسَ ذَلِكَ إِشَارَةً إِلَى عَدَمِ الوُقُوفِ**» في قولهم: إن التقدير يرجع إلى سَلْبٍ وهو عدم الوقوف على قدر مخصوصٍ.

وإذا تحقق علمنا بتجويز العلم بما لا يتناهى آحاداً، واستحال عِلْمُه في حقِّنا، فتجب صِحَّتُه له؛ «**فَإِنَّ مَا ثَبَتَ صِحَّتُهُ وَامْتَنَعَ عَلَيْنَا فَتَجِبُ صِحَّتُهُ لَهُ، وَالصِّحَّةُ فِي حَقِّهِ تَعَالَى بِمَعْنَى الوُجُوبِ، لَا بِمَعْنَى الجَوَازِ**»[1]، فإنا إذا قلنا: إنّ الباري تعالى لا يعلمه، وهو مستحيل في حقِّنا، فيؤدي ذلك إلى استحالة عِلْمِ مَا جوَّز العقلُ عِلْمَهُ، وهو محال.

فوَجَبَ وَصْفُ الباري تعالى به تحقُّقاً ووُجوباً، أعني وَجبَ وَصْفُه تعالى بعِلْمِ ما لا يتناهى آحاداً على التفصيل؛ وإلا لزم منه أنّ ما جوَّزَ العقلُ العلمَ به يمتنع العِلْمُ به، فينقلب ما كان جائزاً مستحيلاً، وإنه محال.

ويلزم منه أيضاً أن ما جوَّزَ العقلُ وقوعَه يمتنع وقوعُه؛ فإنّ الجائز

---

(١) بقية كلام المقترح في هذا المطلوب: **وَإِذَا سُلِّمَ عَدَمُ الوُقُوفِ فَيَلْزَمُ صِحَّةُ العِلْمِ بِعَدَدٍ لَا يَقِفُ، وَهُوَ مَعْنَى عَدَمِ النِّهَايَةِ. وَالقَوْلُ بِأَنَّ التَّفْصِيلَ يُنَاقِضُ عَدَمَ النِّهَايَةِ تَحَكُّمٌ لَا يُسْمَعُ، وَقَدْ قَامَ الدَّلِيلُ عَلَى عَكْسِهِ بِمَا قَرَّرْنَاهُ مِنْ أَنَّ صِحَّةَ الِاتِّصَافِ بِالعِلْمِ بِمَا لَا يَتَنَاهَى مِمَّا يُوجِبُ وَصْفَ البَارِي بِهِ تَحَقُّقاً وُوُجُوباً.**

الوقوع لو لم تتعلق به صفةٌ قديمة من العلم والقدرة والإرادة لامْتَنَع وقوعُه؛ إذ ليس له الوقوعُ من ذاتِه[١]، فيعودُ ما كان جائِزَ الوقوع ممتنع الوقوع، وإنه محال.

كيف، ووقوع الآحاد والجزئيات مشاهَد في العالَم، ولا يقع إلا مخصَّصاً بزمان دون زمان، ومكان دون مكان، وصفة دون صفة؟!

فتخصيصه ببعض الجائزات دون بعض يفتقر ـ ضرورةً ـ إلى قَصْدِ المخصِّصِ، ومن ضرورة القَصْدِ: العِلْمُ؛ إذ يستحيل القَصْدُ إلى ما لا يُعلَم، فيلزم من وجود المشروط وجود الشرط ضرورةً، فلو لم تكن الآحاد معلومةً لما وقعت مخصَّصة، فلو كان العلم إنما يتعلق بالكليات لا بالجزئيات لَمَا وقعت الجزئيات، وللزم أن لا يقع إلا ما تعلَّقَ العلم به، وهو ما لا يتناهَى، وإنه محال، أوْ لا يقع شيء، وقد وقَع، فهو خُلْفٌ.

وقواطع السمع دالة على تأبيد نعيم أهل الجنان وعذاب أهل النار، وهي تقع واحداً بعد واحد إلى غير نهاية، والله تعالى عالِمٌ بتفصيل ذلك؛ وإلا لزم أن لا يقع مفصَّلاً، وقد بينا أنه مريد للمخصَّصات، فيكون عالِماً بها؛ إذ لا يصح القَصْدُ إلى ما لا يُعلَم. وهذا دليلٌ قويٌّ على بطلان مسألة الاسترسال[٢].

---

(١) في (غ) و(ف): من معقوليته.

(٢) يقصد الاسترسال الذي فهم من كلام إمام الحرمين في البرهان في أصول الفقه للجويني (١/ ١١٥، ١١٦). قال ابن التلسماني: وصار «**الإمام**» في آخر أمره إلى الاسترسال في العلم، فسوَّى بين التعلقات والمتعلقات في عدم النهاية. وعظم عليه النكير في ذلك. وقال: «الذي يحيل دخول ما لا يتناهى في الوجود يحيل دخول ما لا يتناهى في تعلقات العلم». وزعم أن كل ما يعلم دخوله الوجود فهو يعلمه على التفصيل، وما علم من الجائزات أنه لا يوجد فالعلم يسترسل عليه. (شرح معالم أصول الدين).

أما في «الكافية في الجدل» فقد صرح إمام الحرمين بالحق فقال: العلم الأزلي والعلم القديم: هو علم الله سبحانه الذي وجب وصفه سبحانه بأنه عالم، وهو علم لا يتناهى في تعلقه بالمعلومات، شامل لكل ما صحّ تعلق علم عالم به، او يتوهم كونه معلوماً =

والذي عليه أهل الحق قاطبة أنّ الله تعالى عالِمٌ بالمعلومات على التفصيل، ما يختلف أحد من المسلمين في ذلك، فإنّ كان هذا القائل من المسلمين فقد خالف المنقول والمعقول، والله الموفق للصواب.

فإن قيل: من أركان دليلكم امتناع تعلق العلم الحادِث بما لا يتناهى آحاداً على التفصيل، فما دليلُكم على ذلك؟

قلنا: لو جاز تعلُّقُ العلم الحادث بما لا يتناهى آحاداً على التفصيل للزم دخولُ علومٍ لا تتناهى في الوجود، وإنه محال؛ ضرورة أنّ العلم الواحد الحادث إنما يتعلق بواحد من تلك المعلومات، فيتعدد العلم بتعدد تلك المعلومات؛ ضرورة عدم تلازمها، والمعلومات لا تتناهى عدداً، فيلزم أن تكون علوم حادثة دخلت في الوجود غير متناهية.

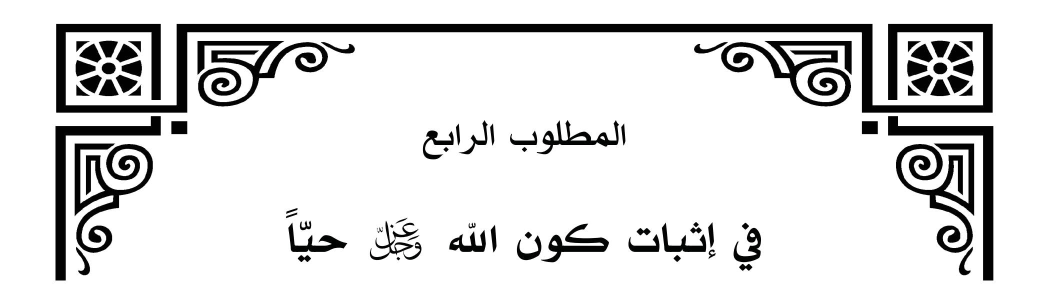
فإن قيل: دليلكم ينبني على امتناع تعلُّقِ العلم الحادِث بمعلومين غير متلازمين فصاعداً، فما دليلكم على ذلك؟

قلنا: لو جاز أن يتعلق العلم الحادث بمعلومين غير متلازمين لاستحال تعلُّقُه بواحد منها، ونحن نعلم ضرورة صحة تعلُّقِه بواحد منهما، ويلزم من ذلك خروجه عن صفة نَفْسِه، وانقلاب ما كان واجباً مستحيلاً، وما كان جائزاً مستحيلاً، وبالله التوفيق.

* * *

= لعالم. وليس بعرض ولا جنس ولا حادث ولا مختص بوجود دون عدم ولا بحال دون حال، وهو في تعلقه لم يزل بكل معلوم، لا على تقدم وتأخر، وإن تقدم وتأخر المعلوم به، وهو علم واحد لا نهاية له في وجوده وتعلقه واختصاصه بذاته ﷺ. ص٢٨.

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:06:31 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية



المطلوب الرابع

في إثبات كون الله عزوجل حيّاً

ثم قال صاحب الكتاب رحمه الله:

«**المَطْلُوبُ الرَّابِعُ: كَوْنُهُ تَعَالَى حَيّاً؛ لِقِيَامِ الصِّفَاتِ الَّتِي لَا يَصِحُّ قِيَامُهَا بِدُونِ الحَيَاةِ، وَهِيَ: القُدْرَةُ، وَالعِلْمُ، وَالإِرَادَةُ**».

قال: «**وَقَدِ ادَّعَى بَعْضُ الأَصْحَابِ أَنَّ الفِعْلَ يَدُلُّ عَلَى حَيَاةِ الفَاعِلِ ضَرُورَةً، مِنْ غَيْرِ وَاسِطَةٍ، وَفِيهِ قَلَقٌ كَمَا تَرَى**».

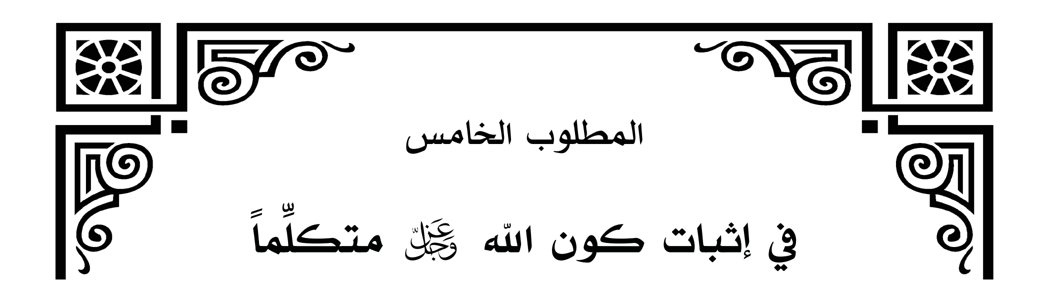
قلت: الاستدلال بهذه الصفات دليل قاطع على حياة من قامت به؛ ضرورة أنه يلزم من وجود المشروط وجود الشرط، لكن هذا الدليل بالصفات أو بمجرد الفعل لا يستقل إلا بعد إثبات الفاعل المختار وإبطال الإيجاب الذاتي والاقتضاء الطبيعي، ولذلك نَبَّهَ عليه بقوله: «**وقد ادعى بعض الأصحاب**» إلى قوله: «**وفيه قلق كما ترى**» يريد أن بعض الأصحاب ادعى الضرورة في موضع لا يحصل إلا بالدليل.

وقد خالفهم في ذلك جَمٌّ غفير من العقلاء، وصاروا إلى أنّ الأفعال تصدر من الطبيعة ولا تدل على الحياة، وكذلك من قال بالعِلَّة، وعند ذلك افتقرنا إلى إقامة البرهان على الصانع المختار.

فعلمت بهذا التقرير أنّ ترتيب الاستدلال بالصفات على الحياة أو بمجرَّد الفعل ينبني على إبطال الإيجاب[١] الذاتي، وبالله الاستعانة على النجاة والتخلص من الورطات.

---

(١) في (غ): الموجب.



المطلوب الخامس

في إثبات كون الله عز وجل متكلِّماً

ثم قال صاحب الكتاب رحمه الله:

«**المَطْلُوبُ الخَامِسُ: كَوْنُهُ تَعَالَى مُتَكَلِّماً**».

قال: «**وَلَا بُدَّ مِنْ تَقْدِيمِ مُقَدِّمَةٍ فِي حَقِيقَةِ الكَلَامِ، وَقَدْ أَشْكَلَ عَلَى جَمِيعِ الفِرَقِ حَقِيقَتُهُ، فَنَقُولُ: الإِنْسَانُ يَجِدُ فِي حَالَةِ تَلَفُّظِهِ مَعَانِيَ يَحسُّهَا مِنْ نَفْسِهِ، مِنْهَا أَصْوَاتُهُ القَائِمَةُ بِهِ المَسْمُوعَةُ لِمُخَاطَبِهِ، وَمِنْهَا العِلْمُ بِكَيْفِيَّةِ نَظْمِ الصِّيغَةِ**».

يعني بذلك أنه ما يتكلم أحدٌ إلا ويعلم ترتيب اللفظ وما يتقدم من ذلك وما يتأخر.

ثم قال: «**وَيُسَمَّى: تَقْدِيرَ العِبَارَاتِ فِي الخَيَالِ، عِنْدَ غَيْرِنَا**».

يعني الفلاسفة، أخلا الله الأرض منهم.

ثم قال: «**وَمِنْهَا الِاقْتِضَاءُ الحَقُّ، وَهُوَ المَعْنَى الوُجْدَانِيُّ**[1] **الَّذِي لَا تَرْكِيبَ فِيهِ، فَيُسَمَّى أَمْراً**».

قال: «**وَكَذِلَكَ الخَبَرُ وَالِاسْتِخْبَارُ**»

يعني: وكذلك أيضاً يجد من نفسه الخبر والاستخبار، من غير حرف ولا صوت[2].

---

(١) في بعض نسخ الأسرار: الوحداني.

(٢) قال العلامة «**شهاب الدين القرافي**»: كل عاقل يجد من نفسه الأمر والنهي والخبر عن كون الواحد نصف الاثنين، وعن حدوث العالَم وغير ذلك، ثم إنه يعبر عن ذلك تارة بالعربية، وتارة بالعبرانية، وتارة بالفارسية، فتختلف العبارات وهو واحد لا يختلف في نفس المعبِّر، **فذلك الذي لا يختلف هو الكلام النفسي، والمختلف هو الكلام اللساني، والأول هو الذي ندعي أن الله تعالى متصف به، وأقمنا البراهين على ذلك في** =

ثم قال: «**وَرُبَّمَا لَازَمَهُ فِي الغَالِبِ فِي الشَّاهِدِ**» يعني: الأمرَ «**تَعَلُّقُ غَرَضِ الآمِرِ بِالمَأْمُورِ بِهِ**».

ثم قال: «**فَعِنْدَ ذَلِكَ يَتَبَيَّنُ لَكَ مَنْشَأُ الجَهْلِ بِحَقِيقَةِ الكَلَامِ**».

يريد: منشأ الجهل من المعتزلة بحقيقة الكلام النفسي.

«**فَالمُعْتَزِلَةُ نَظَرُوا إِلَى الخَبَرِ وَرَدُّوهُ إِلَى العِلْمِ بِكَيْفِيَّةِ نَظْمِ الصِّيغَةِ، وَإِلَى الأَمْرِ فَرَدُّوهُ إِلَى إِرَادَةِ المَأْمُورِ بِهِ**»(١).

وقوله: «**فعند ذلك**» يريد: عندما لازم الأمرَ غرضُ الآمِر غالباً في الشاهد، أشكل عليهم الأمرُ بالإرادة، فعبَّروا عن الأمر الذي يجده الإنسان في نفسه بالإرادة، ولازمَ أيضاً الخبرَ القائمَ بالنفس العلمُ بكيفية نظم الصيغة من حيث إنّ الإنسان لا يعلم أمراً من الأمور إلا والخبرُ عن ذلك ملازِمٌ للعِلْم به، فعبَّروا عن الخبَرِ بالعِلْمِ بكيفية نظم الصيغة، فهذا منشأُ جَهْلِهم، يعني ما وقع من الإشكال بين الأمر والإرادة وبين الخبر والعلم بكيفية نظم الصيغة.

ثم قال: «**وَاشْتَبَهَتْ عَلَيْهِم الإِرَادَةُ الحَقِيقِيَّةُ ـ التِي هِيَ القَصْدُ ـ بِالشَّهْوَةِ، وَالْتَزَمُوا الغَالِبَ**».

يعني أنهم لَمَّا رأوا الآمِرَ في الغالب إنما يأمُر بما له فيه غَرَضٌ وشَهْوَةٌ، عبَّروا عن ذلك الغرض بالإرادة الحقيقية التي هي القَصْدُ.

قال: «**وَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى المُفَارَقَةِ**».

يعني: قد تفارق الشهوةُ الأمْرَ، فيأمُر الآمرُ بما لا يشتهي.

ثم قال: «**وَهَذَا مِنْ سَخَافَةِ النَّاظِرِ وَقِلَّةِ تَدَبُّرِهِ لِلحَقَائِقِ**».

ثم قال: «**فَنَقُولُ بَعْدَ هَذَا: أَصْلُ وُجْدَانِ المَعْنَى فِي النَّفْسِ حَالَةَ التَّعْبِيرِ أَمْرٌ ضَرُورِيٌّ**».

يعني: فنقول بعد حكاية المذاهب وبيان وَجْهِ غلط المعتزلة في إنكار

= **علم أصول الدين**. (الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة ص١١٠).

(١) راجع ردّ المقترح على المعتزلة في شرح الإرشاد ص١٩٤.

كلام النفس: أصل وجدان المعنى في النفس حالة التعبير ضروري، «**وَتَمَيُّزُهُ عَنِ العِلْمِ بِكَيْفِيَّةِ نَظْمِ الصِّيغَةِ وَاضِحٌ؛ إِذْ هُوَ ثَابِتٌ**»، يعني العِلْم بكيفية نظم الصيغة ثابت «**فِي حَالَةِ الأَمْرِ وَالنَّهْيِ**» والخبر والإباحة والندب والتهديد والتعجيز والإرشاد إلى غير ذلك من المحامل، «**وَالنُّطْقُ المَوْجُودُ مُخْتَلِفٌ**».

يعني: المعنى القائم بالنفس مختلِفٌ، تارة يكون أمراً، وتارة يكون نهياً، وتارة خبراً، وتارةً ندباً، وتارة إباحةً، فهو يتغيَّرُ ويختلف، والعِلْمُ بكيفية نظم الصيغة لا يتغيَّرُ، فلو كان المعنى القائم بالنفس ـ من الخبر والأمر والنهي ـ يرجع إلى العِلْمِ بكيفية نظم الصيغة لتغيَّر بتغيُّرِه، فلمَّا تغيَّر المعنى القائم بالنفس ولم يتغيَّر العلمُ بكيفية نظم الصيغة دلَّ على أنه غَيْرُهُ، فلا يُفسَّرُ به الخبَرُ ولا غيرُه من النطق الموجود.

قلتُ: وبيان ذلك بالمثال أنّ الصيغة قد تأتي على نَظْمِ الخبَر، والمراد بها الأمْرُ، كقوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، وقوله: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وقد تأتي مع الإباحة، وقد تأتي مع التهديد، إلى غير ذلك، والصيغة متحدة، والمعنى المقصود بها مختلِفٌ، فكيف يُعبَّرُ عن الخبر والأمر والنهي والإباحة والتهديد والإرشاد ـ إلى غير ذلك من محامله ـ بالعِلْمِ بكيفية نظم الصيغة وهي موجودة على حالة واحدة مع معانٍ مختلفة[1]؟!

وهذا معنى قوله: «**فَلَوْ عَادَ إِلَيْهِ لَمَا اخْتَلَفَ**».

يعني: لو عاد النطقُ الموجود بالنفس إلى العلم بكيفية نظم الصيغة لَمَا اختلف النطقُ الموجود في النفس، كما لم يختلف العِلْمُ بكيفية نظم الصيغة. فقد تبين الفرق بين العلم بكيفية نظم الصيغة وبين النطق الموجود، يعني كلام النفس من الخبر والأمر والنهي.

قلتُ: على أنه يلزمهم على القول بالعلم بكيفية نظم الصيغة القول بإثبات كلامِ النفس، إذ لا معنى للعِلْمِ بكيفية نظم الصيغة إلا العِلْم بما يُوجَدُ

(١) راجع أصل هذا الدليل في الإرشاد للجويني ص١٠٧.

في النفس ـ مثلاً ـ من نظم صيغة «اِفْعَل» وهي الألف والفاء والعين واللام، وهذا هو عَيْنُ كلام النفس[١].

وأمّا تفسيرهم الأمر بالإرادة، فتقريره أن نقول: «**وَالإِرَادَةُ إِنْ أُرِيدَ بِهَا الشَّهْوَة، فَالأَمْرُ مَعْقُولٌ فِيمَا لَا يُشْتَهَى**»، فإنه قد يأمر الآمرُ بما لا يشتهي، بل يكون كارِهاً للفعل المأمور، كما لو أمرَ آمِرٌ بالقتل، فإنه يأمرُ به ونفسُه تَنْفُر عنه، ويأمُر بشرب دواء وهو يكره ذلك[٢].

«**وَأيضاً فَإِنَّ الشَّهْوَةَ مُحَالَةٌ عَلَى الحَقِّ تَعَالَى؛ إِذْ لَا غَرَضَ لَهُ كَمَا بَيَّنَّاهُ. وَإِنْ كَانَ المُرَادُ بِالإِرادَةِ القَصْد، فَهُوَ إِنَّمَا يَتَعَلَّقُ بِفِعْلِ المُرِيدِ؛ إِذ القَصْدُ إِلَى تَخْصِيصِ فِعْلِ الغَيْرِ مُحَالٌ؛ إِذْ لَا يَصِحُّ وُقُوعُهُ مِنْهُ، فَكَيْفَ يَتَخَصَّصُ بِهِ؟! وَزَوَالُ صِفَةِ التَّخْصِيصِ عَنِ الإِرَادَةِ مُحَالٌ، وَفِعْلُ الغَيْرِ يَتَخَصَّصُ بِإِرَادَتِهِ، فَلَا يَصِحُّ تَخْصِيصُهُ ثَانِياً.**

وَالمَعْنَى المَوْجُودُ حَالَةَ الأَمْرِ» أي: ما يجده الآمر في نفسِهِ «**مُتَعَلِّقٌ بِفِعْلِ الغَيْرِ لَا مَحَالَةَ، وَنَحْنُ نَجِدُ مِنْ أَنْفُسِنَا فَرْقاً ضَرُورِيّاً بَيْنَ قَصْدِنَا إِلَى أَفْعَالِنَا وَبَيْنَ أَمْرِنَا بِمَا لَا نَقْدِرُ عَلَيْهِ، كَالزَّمِنِ الآمِرِ عَبْدَهُ بِالقِيَامِ، فَإِنَّهُ لَا يَحُسُّ مِنْ نَفْسِهِ قَصْداً إِلَى مَا هُوَ عَاجِزٌ عَنْهُ، وَهُوَ آمِرٌ بِهِ**».

قال: «**فَهَذَا لُبَابُ هَذَا الفَصْلِ**».

يعني في الفرق بين المَعْنَى الموجود في النفس من الأمر والنهي والخبر، وبين ما تأوَّلوا ذلك به من العِلْم بكيفية نظم الصيغة أو الإرادة.

قلت: والتفرقة أيضاً ثابتة بين الأمر والخبَر؛ فإنّ الخبر يتعلق بالمخبَر عنه، ولا يرجع إلى فعل الغير، والأمر الذي يجده الإنسان من نفسه يتعلق بفعل الغير. وكذلك أيضاً يثبت الفرق بين الخبر والإرادة، فإنها إن كانت بمعنى القَصْدِ فإنها تتعلق بفعل القاصِد، وإن كانت بمعنى الشهوة فإنها تتعلق

(١) راجع مثل هذا الإلزام في شرح العقيدة البرهانية للإمام المقترح ص٩٨.

(٢) راجع هذا الرد في شرح العقيدة البرهانية للإمام المقترح ص٩٨.

بالمشتهي أو بفعل الغير، والخبَرُ إنما يتعلق بالمخبَر عنه على ما هو به، فظهر الفرق.

ثم قال: «**وَإِذَا تَبَيَّنَتْ حَقِيقَةُ الكَلَامِ النَّفْسِيِّ**» بما ذكرناه من التفرقة، «**فَلَا مُبَالَاةَ**» بعد ذلك «**بِتَسْمِيَتِهِ كَلَاماً حَقِيقَةً، وَاللَّفْظَ مَجَازاً لِدَلَالَتِهِ عَلَيْهِ، أَوْ بِالعَكْسِ، أَوْ جَعْلِهِ مُشْتَرَكاً بَيْنَهُمَا، فَإِنَّ هَذَا نِزَاعٌ فِي حُكْمِ اللَّفْظِ، وَلَسْنَا لَهُ**».

ثم تعرَّض بعد إثبات كلام النفس ـ الذي ليس بحرف ولا صوت ـ للاستدلال على أنّ الباري تعالى متكلِّمٌ بكلام ليس بحرف ولا صوت.

قلتُ: والكلام في الكلام من أشكل عِلْم الكلام.

ثم قال: «**وَقَدْ اسْتَدَلَّ الأَصْحَابُ عَلَى إِثْبَاتِهِ بِطَرِيقَةٍ**» يعني إثبات كلام الله تعالى، قائم بذاته، ليس بحرف ولا صوت، «**وهي أن**» قالوا: «**كُلُّ قَابِلٍ لِلشَّيْءِ فَلَا يَخْلُو عَنْهُ أَوْ عَنْ ضِدِّهِ، وَالبَارِي تَعَالَى حَيٌّ، فَهُوَ قَابِلٌ لَهُ، فَلَا يَخْلُو عَنْهُ أَوْ عَنْ ضِدِّهِ، وَضِدُّهُ مُحَالٌ عَلَيْهِ؛ إِذْ هُوَ آفَةٌ وَنَقْصٌ لَا يُمْكِنُ الحُكْمُ بِوُجُوبِهَا، فَيَسْتَحِيلُ عَلَيْهِ، فَيَتَعَيَّنُ إِثْبَاتُ الكَلَامِ لَهُ**».

قلت: والأولى في تقرير هذه الطريقة أن يقال: الباري تعالى حيٌّ، وكل حيٍّ يَصِحُّ منه الكلامُ النفسيُّ، فالباري تعالى يَصِحُّ منه الكلامُ النفسيُّ، وما صح في حقه وجَب له، إذ يستحيل[(١)] اتصافُه بجائز.

ثم قال: «**وَقَدِ الْتَزَمَ بَعْضُ الضُّعَفَاءِ نَفْيَ النَّقَائِصِ عَنْهُ بِالسَّمْعِ، وَهُوَ ههُنَا مِنَ الفَضَائِحِ؛ إِذْ يَلْزَمُ مِنْهُ إِثْبَاتُ الكَلَامِ بِالسَّمْعِ**»[(٢)] الذي لا يثبت إلا بعد ثبوته، «**وَهُوَ مُحَالٌ لِتَوَقُّفِ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ؛ إِذْ لَا يَثْبُتُ إِلَّا بَعْدَ ثُبُوتِهِ**»[(٣)].

---

(١) في (غ): إذ لا يصح.
(٢) في (غ) و(ف): بالكلام.
(٣) قال الإمام المقترح في نكته على البرهان للجويني: «كل ما كان مقدمةً في إثبات صدق الرسول، فلا يكون صدقُ الرسول مقدمةً في إثباته. (راجع التعليق على شرح البرهان للأبياري ١/ ١٦٠).

يعني أنّ السمع لا يثبت إلا بعد ثبوت الكلام، فكيف يُستدَلُّ بالسمع عليه؟! فيَؤُول إلى توقُّفِ الشيء على نفسه، وإنه محال.

قلتُ: اعلم أوَّلا أنّ هذا الإشكال الذي أورده صاحب الكتاب إنما هو على من التزم نَفْيَ النقائص بالسَّمع في قولهم في الاستدلال بأنّ ضِدَّ الكلام آفةٌ ونَقصٌ، فقيل لهم: فما الدليل على استحالة قيام النقص به؟ فقالوا: السَّمْعُ. فألزمهم صاحب الكتاب أنه يلزم منه إثباتُ الكلام بالسَّمْعِ الذي لا يثبت السَّمْعُ إلا بعد ثبوته، وفيه إثباتُ الشيء بنفسه.

قلتُ: وهذا لا يلزمهم، فإنّ إثبات صدق الرسول لا يتوقَّفُ على ثبوت الكلام لِلَّهِ تعالى؛ فإنّا بضرورة العقل نعلم صِدْقَ الرسول عند ظهور المعجزة على وفق دعواه، مع الإضراب عن كلام النفس، فلو كانت دلالة المعجزة على الصدق تتوقف على ثبوت الكلام لَمَا عَلِمَ صِدْقَ الرسول ﷺ مَنْ جَهِلَ الكلامَ أو ذَهِلَ عنه؛ إذ العِلْمُ بالشيء مع الجهل بحقيقته أو الذهول عنها متناقض.

وإذا ثبت صِدْقُ الرسول، وأخبر عن استحالة قيام النقائص به، وجب قبول ما أخبر به؛ لقيام المعجزة على صِدْقِه فيما لا يتوقف عليه صِدْقُه.

وبهذا الجواب الذي ذكرته أجاب «الإمام» في «الإرشاد» عن هذا السؤال، وكذلك جميع الأشعرية، وكذلك ذكره هو بنفسه في «شَرْحِه لـ«الإِرْشَاد»[1].

كيف، ولا يَرِدُ هذا السؤال على نَفْيِ النقائص بالمعقول، فإنّا نقول: لو كان ناقِصاً لكان جائِزاً، وهو محالٌ. وتقرير ذلك أن نقول: كُلُّ ناقِصٍ محتَاجٌ، وكل محتاجٍ جائِزٌ، فيلزم تطرُّقُ الجواز إليه، وهو محالٌ.

وقوله: «كُلُّ محتاجٍ جائِزٌ» يعني أنّ كل محتاج حاجَتُه جائِزَةٌ، وكلُّ جائِزٍ يَصِحُّ زوالُه ممكِنٌ، فيلزم منه أن يكون المحتاجُ جائِزاً؛ ضرورة قيام الجائز به، ولذلك تسامح وقال: «كل محتاج جائز».

---

(١) راجع شرح الإرشاد للمقترح ص٢٠١، ٢٠٢.

أمّا أنّ كل ناقصٍ محتاجٌ فظاهر، فإنّ كل ناقصٍ محتاجٌ إلى من يزيل النقص عنه؛ إذ العقل لا يقضي بوجوبه.

وأمّا أن كل محتاجٍ جائزٌ فظاهر أيضاً؛ إذ العقل لا يقضي بوجوب الاحتياج، بل يقضي بجواز زوال كل حاجة، فيفتقر إلى مُقتَضٍ، وهو نقيض الوجوب الثابت له.

وأيضاً، فإنّ زوال كل حاجة لا يكون إلا بمستغنٍ على الإطلاق، وهو الإله تعالى؛ وإلا تسلسل.

قلت: طريقة أخرى في نفي النقائص والآفات عنه تعالى أن نقول: الآفة والنقائص عند أهل الحق عبارة عن أضداد الإدراكات والعلم والحياة وسائر صفات الكمال، فإنّ ضدّ إدراك البصر: العمى، وآفة السمع: الصمم، وآفة الكلام: الخرس، وآفة الإرادة: الكراهة، وآفة الحياة: الموت، وآفة العلم: الغفلة والنسيان والنوم والشك والجهل والظن والاعتقاد، وآفة القدرة العجز، ولا يصح قيام هذه الآفات به تعالى لأنها إمّا أن تكون واجبة أو جائزة: فالقول بجوازها محال؛ وإلا لزم منه قيامُ الحوادث بذاته تعالى، والقول بوجوبها محال؛ وإلا لزم منه عَدمُ القديم، أو اجتماعُ الضدين، ويلزم منه أن لا يُوجَد موجودٌ، وقد وُجِد[1].

تنبيه:

ما ذكر من أنّ ضد الكلام الخرس، إنما ذلك في النطق باللسان، وإنما يضاد كلام النفسِ: السَّهْو، والطفولية، والبهيمية. وكذلك قوله: الإرادة ضدها الكراهة، إنما ذلك في الإرادة التي هي بمعنى المَيْل والشهوة، وأمّا الإرادة التي هي بمعنى القصد فإنما ضدها الإيجاب الذاتي، فإنّ الفاعل المختار هو الذي يصح أن يفعل ويصح أن لا يفعل، والمُوجِب الذاتي هو الذي لا يصح منه إلا أن يفعل. وقد يقال: إن ضد الإرادة ـ التي هي بمعنى القصد ـ السهوُ

(١) في (ت): ويلزم منه أن لا نوجد، وقد وجدنا.

بواسطة عدم الذِّكْر والعِلْم، فإنّ من لم يكن ذاكراً ولا عالِماً بالشيء لا يصح منه القصد إليه.

ثم أورد سؤالاً ثانياً على قولهم: «**وَدَلِيلُ أَنَّ القَابلَ لِلشَّيْءِ لَا يَخْلُو عَنْهُ أَوْ عَنْ ضِدِّهِ مَا تَقَدَّمَ فِي أَحْكَامِ الجَوَاهِرِ وَاسْتِحَالَةِ خُلُوِّهَا عَنِ الأَعْرَاضِ**».

وذكر تقريرهم ذلك في الجواهر: «**وَهُوَ أَنَّ الجَوْهَرَ لَا يَخْلُو عَنِ الأَكْوَانِ بِالضَّرُورَةِ، وَنِسْبَةُ المَعَانِي إِلَى الجَوْهَرِ مِنَ العَقْلِ نِسْبَتُهَا ـ أَعْنِي الأَكْوَانِ ـ إِلَيْهِ فِي القِيَامِ وَالقَبُولِ، فَإِذاً يَتَحَقَّقُ بِذَلِك أَنَّهُ لا يَخْلُو عَنْ شَيْءٍ مِنْهَا، وَإِنَّمَا كَانَ ذَلِكَ لِلقَبُولِ**».

يعنون: فيكون كذلك في الغائب؛ ضرورة القبول.

فأجاب بأن قال: «**وَهَذِهِ الطَّرِيقَةُ ضَعِيفَةٌ عِنْدَنَا**» يعني تقرير استحالة خلوّ القابل للشيء عنه أو عن ضده بما ذكروه في الجوهر، فقال: هذا التقرير ضعيف عندنا؛ «**إِذ القَبُولُ مِنْ صِفَةِ نَفْسِ الجَوْهَرِ عِنْدَنَا، بَيْدَ أَنَّ الحَيَاةَ شَرْطُ القِيَامِ، وَمِنْ أَيْنَ لَنَا لَوْ ثَبَتَ أَنَّ الجَوْهَرَ لَا يَخْلُو عَنِ الأَعْرَاضِ اطِّرَادُ ذَلِك فِي كُلِّ قَابِلٍ؟! وَهَلْ هَذَا إِلَّا تَحَكُّمٌ فِي المُقَايَسَةِ فِي عِلْمٍ يَأْبَى التَّحْقِيقُ فِيهِ الْتِزَامَهَا؟!**

فَإِن اطِّرَدَ ذَلِكَ فَلِلْقَائِلِ أَنْ يَقُولَ: مَتَى وُجِدَ شَرْطٌ مِنْ شُرُوطِ الشَّيْءِ فِي ذَاتِهِ، وَهِيَ قَابِلَةٌ لَهُ، سَاغَ إِثْبَاتُ الأَعْرَاضِ وَالشَّهَوَاتِ لِلَّهِ تَعَالَى، إِذْ وُجِدَ شَرْطُ قِيَامِهَا بِهِ» وهو الحياة.

قلت: وهذا أيضاً لا يلزمهم؛ فإنّ ما ذكره من أن تقريرهم ذلك في الجوهر قياسٌ، فنقول: ليس ذلك بقياس، وإنما فرضوا الكلام في الجوهر تنبيهاً للعقول على الاستدلال وإثبات الحقائق في الجملة لنُثبِتَها بالدليل في الغائب على وَجْهٍ يخالِفُ الشاهدَ، لا أنه قياسٌ.

وقد اعتذر هو بنفسه عن ذِكْرِ الشاهد بهذا الاعتذار قبل هذا، وما بالعهد من قِدَم، فقال: «والحوادث سُلَّم تُعرَف بها حقائق الأمور لتثبت بالدليل غائباً

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:06:34 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

على وجه يخالف الشاهد، فليتأمل ذلك حقَّ التأمل»، وأكد في تأمّله لِمَا فيه من إيهام القياس، فكيف يورِدُه هنا شُبهةً ويحققها؟!

على أنّا لا نحتاج إلى ذكر الجوهر في تقرير ذلك، بل نضع الدليل في الغائب وضعَ الدليل في الشاهد، ونقول: الباري تعالى قد ثبت قَبُوله للصفات، أعني صفات الكمال من العلم والقدرة وغير ذلك، فلا يخلو إمّا أن يكون قَبِلَها لنَفْسِه أو لأمْرٍ زائِدٍ:

ـ ولا جائز أن يكون لأمرٍ زائدٍ؛ وإلا تَسلْسَل.

ـ وإذا كان إنما قَبِلَها لنَفْسِه فلا يَصِحُّ خلوُّه عنها أو عن جميع أضدادِها؛ وإلا لزم منه ثبوتُ ذاته تعالى بغَيْرِ صفاتٍ، وامتناعُ وقوع العالَم، وقد وقَع، أو إيجابه بطريق العلّة والطبيعة، وقد أبطلناه.

وإذا ثبت هذا، فنقول بعد ثبوت قيام صفات الكمال به: لو خلا عنها للزم قيامُ ضدِّها، وهو نَقْصٌ، وقيامُ النقص به محال باعتبار المنقول والمعقول. ويلزم منه أيضاً عدَمُ القديم، أو اجتماع الضدين، والكل محال.

وأمّا قوله: «**لو ساغ من وجود الشرط قبوليةُ المشروط لساغ إثبات الأغراض والشهوات لله تعالى؛ إذ وُجِدَ شرط قيامها به**».

قلنا: إنما أوجبنا وصحَّحنا له ما يجب اتصافُه به وقيامُه به من صفات الكمال؛ لشهادة المنقول والمعقول لذلك، ومنَعْنا قَبُولَه واتصافَهُ بصفات النقص؛ لاستحالة قيامها به بطريق المعقول والمنقول.

وأيضاً، فإنا نورد هذه الطريقة للمتكلمين على وَجْهٍ لا نتعرَّضُ فيه إلى أنّ القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده، ولا نذكر الجوهر حتى تَرِدَ عليه تلك الأسئلة، وهو أن نقول ـ وبالله التوفيق ـ بعد ثبوت كلام النفس: الباري ﷻ حيٌّ، وكل حيٍّ قابل للكلام النفسي، فالباري تعالى قابِلٌ للكلام النفسي.

أمّا أن الباري تعالى حيٌّ فلا خفاء به بعد ثبوت قيام القدرة والعلم وسائر الصفات المشروطة بالحياة به.

وأمّا أن كل حيّ قابل لقيام الكلام النفسي به، فهو أنّ المُصحِّح للكلام النفسي: الحياة، أو ملازِمُ الحياة؛ لاستحالة قيامه بالجمادات والموات. وتقريره أنه لو كان غير الحياة فلا يخلو ذلك الغير إمّا أن يكون نفياً أو إثباتاً: النَّفْيُ لا اختصاص له، والإثباتُ إمّا أن يكون مثل الحياة أو مخالِفاً لها: مثلُ الحياة حياةٌ، والخلاف إمّا أن يكون ضِدّاً أو خِلافاً ليس بضد:

ـ لا جائز أن يكون ضدّاً؛ وإلا لزم استحالةُ قيام الكلام النفسيِّ بالحيِّ، وصِحَّةُ قيامه بالموات، وإنه محال.

ـ وإذا ثبت أنه خلاف ليس بضِدٍّ، فلا يخلو إمّا أن يكون ملازِماً للحياة أوْ لا، لا جائز أن لا يكون ملازماً لها؛ وإلا لزم قيامُه بالموات، فيَصِحُّ قيامُ الكلام النفسي بالموات، وإنه محال.

قلت: ويَرِدُ على هذا التقرير الآخر إشكال، إذ لقائل أن يقول: ما ذكرتموه من أنه يلزم من عدم الملازمة للحياة قيامُ الكلام بالموات، لا يلزم؛ فإنا نقول: ما المانع أن يقال: الحياةُ شرط في قيام هذا المصحِّح، ولا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط، وهو يضاد الموات، فلا يلزم من تخلُّفِه عن الحياة قيامُه بالموات، والوجود يشهد لذلك، فإنا نجد أحياء كثيرة لا يقوم بها الكلام النفسي.

والجواب: إن هذا إنما يُتصوَّرُ في الحيِّ الحادِث؛ ضرورة أنّ الصِّحةَ في حقِّهِ بمعنى الجواز، والجائزُ يفتقِرُ إلى مقتَضٍ، فيجوزُ تخلُّفُ المشروط عن الشرط لعدم ترجيح المقتضي له، بخلاف الصحة في حق القديم تعالى؛ فإنها بمعنى الوجوب، والواجب يستحيل تخلُّفُه، فيلزم قطعاً من وجود الشرط وجود المشروط لوجوبهما.

وإذا تقرر أنّ المصحِّح لذلك الحياة أو مَا لازم الحياة، وصحّ أن الباري تعالى حيٌّ، فقد صحَّ قيامُ الكلام النفسيِّ به، وما صح عليه وجَبَ له؛ إذ يستحيلُ اتصافُه بجائزٍ، والواجبُ يستحيل عدَمُه[1]، ولا يُفتقَر في ذلك إلى أنّ

---

(١) في (ت): تبدله.

القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده حتى تَرِدَ تلك الأسئلة.

فإن قيل: إذا قلتم: «إنّ المُصحِّح لقيام الكلام: الحياةُ، أو ملازِمٌ لها»، فيلزم على هذا قيامُ الكلام النفسي بالحيوان الذي لا يَعقِل.

قلت: لا يجب ذلك؛ إذ لا يلزم من ثبوت القبولية تحقُّقُ وقوع المقبول في حقِّ الحيِّ الحادث؛ فإنّ الصحة في حقِّ الحيِّ الحادث بطريق الجواز، والجائز يفتقر إلى مُقتَضٍ له ذلك، بخلاف الصحة في حقِّ الحيِّ القديم تعالى، فإنها باعتبار الوجوب، لا باعتبار الجواز، فكل ما صح في حقه تعالى وجبَ له؛ لامتناع تطرق الجواز إلى ذاته تعالى.

وقد أوردوا أيضاً على هذه الطريقة أسئلة غير هذه:

الأول منها: أنّ حياة الله تعالى مخالِفَةٌ لحياتنا، والمختلفان لا يجب اشتراكُهما في جميع الأحكام، فلا يلزم من كون حياتنا مصحِّحَةً للكلام النفسي كونُ حياته كذلك.

الثاني: أنه وإن سلَّمنا ذلك، ولكن لم لا يجوز أن يقال: حياتُه تعالى وإن صحَّحت الكلام، لكن ماهيَّتُه غيرُ قابلةٍ له، كما أنّ حياته وإن صحَّحت الشهوة والنفرة، لكن ماهية ذاته غير قابلة لهما، فامتنع ثبوتُه كذلك هاهنا.

الثالث: وإن سلَّمنا أنّ ذاته قابلة له، لكن لم لا يجوز أن يكون حصوله موقوفاً على شرط ممتنع التحقيق في ذات الله؟!.

قلت: ويمكن أن يجاب عن هذه الأسئلة الثلاثة بأن يقال: بالضرورة يُعلم أنّ الكلامَ النفسيَّ والسمع والبصر من صفات الكمال، وعدمُ الاتصاف بها نَقْصٌ، وقد قدمنا الدليل على وجوب اتصافه بصفات الكمال واستحالة النقص عليه بطريق المعقول والمنقول كما قدمنا. ويكون هذا الجواب طريقة مستقلة في ثبوت السمع والبصر والكلام.

طريقة مختصرة في إثبات كلام النفس للباري تعالى: وهي أن يقال: الباري تعالى حيٌّ، وكل حيٍّ يصح قيام الكلام النفسي به، وما صحَّ في حقِّه وجَبَ له، من غير تطويل.

أمّا أن الباري تعالى حيٌّ فظاهر؛ لقيام العلم والقدرة وغير ذلك من الصفات المشروطة بالحياة به. وأما أنّ كل حيٍّ قابلٌ للكلام النفسي ـ الذي ليس بحرف ولا صوت ـ فلا شك فيه؛ إذ الكلامُ النفسيُّ تحقَّقَ وجودُه كما قرَّرناه بطريق المعقول والمنقول، والموجودات إمّا حيٌّ وإمّا موات، وقد استحال قيامُه بالموات عقلاً، فتعين تخصُّصُه بالحيِّ، وقد ثبت أنّ الباري تعالى حيٌّ، وما صحَّ في حقِّه وجَبَ له؛ لاستحالة اتصافه بالجائز.

ثم قال المؤلف رحمه الله بعد تعقبه الطريق التي ذكرها للأصحاب في إثبات الكلام: «**وَقَدْ آنَ لِمَنْ وَقَفَ عَلَى هَذَا القَدْرِ مِنْ هَذَا المَجْمُوعِ أَنْ يَنزلَ عَنْ أَمْثَالِ هَذِهِ الطُّرُقِ**».

يعني: الطريق التي ذكرها للأصحاب من أنّ القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده، وضعّفها، وقد أجبنا عن الوجوه التي ضعَّفها[1].

ثم قال: «**وَإِذَا تَقَرَّرَ هَذَا**» يعني إذا تقرر ضعف الطريق التي ذكرها الأصحاب، «**فَلَنَا فِي المَسْأَلَةِ مَسْلَكَانِ**» يعني في إثبات الكلام للباري تعالى:

«**المَسْلَكُ الأَوَّلُ أَنْ نَقُولَ: لَوْ لَمْ يَكُنْ مُتَكَلِّماً لَمَا صَحَّ فِي العَقْلِ جَوَازُ تَرَدُّدِ الخَلَائِقِ بَيْنَ أَمْرٍ مُطَاعٍ وَنَهْيٍ مُتَّبَعٍ، وَذَلِكَ جَائِزٌ بِضَرُورَةِ العَقْلِ، فَتَعَيَّنَ أَنْ يَكُونَ مُتَكَلِّماً**[2].

بَيَانُهُ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ جَائِزَةٍ فِي المَخْلُوقَاتِ لَوْ لَمْ تَسْتَنِدْ إِلَى مُقْتَضٍ وَاجِبٍ لَاسْتَحَالَ ثُبُوتُهَا».

يعني بهذا التقرير أنه إذا ثبت ضرورةً جوازُ تردُّدِ الخلائق بين أمْرٍ مطاع ونَهْيٍ متَّبعٍ، والجائزُ يفتقر ضرورةً إلى مقتَضٍ واجبٍ؛ إذ ليس له الوجودُ من ذاته، وليس له الترجيح من ذاته، فلو قدَّرنا عدم المقتضي له للزم بطلان كونه جائزاً؛ إذ الجائز بكونه جائزاً يفتقر إلى مقتضٍ ضرورةً؛ إذ لا بد وأن يكون

(١) في (غ) و(ف): وقد أجبنا نحن عن ذلك.
(٢) هذا الدليل ذكره الإمام المقترح في شرح الإرشاد ص٢٠٤.

بنفس كونه جائزاً مترجِّحَ أحد الجانبين، وترجيحٌ من غير مرجِّحٍ محال، وليس له الترجيحُ من ذاته؛ إذ حقيقتُه التساوي، والتساوي مع الترجيح من وجه واحد متناقض، فيلزم منه أن ما كان جائزاً ليس بجائز.

وأيضاً بالنظر إلى جواز جانب الوجود فإنّ العقل يقضي بجواز وقوع كونهم مأمورين منهيِّين، والوقوعُ لا يصح إلا بمقتضٍ، فلو قدّرنا انتفاء المقتضي لاستحال وقوع ما جوَّز العقلُ وقوعَه، فيعود ما كان جائز الوقوع ممتنع الوقوع، وإنه محال.

لا يقال: ما المانع أن يكون المقتضي جائزاً؛ إذ لا يحتاج إلى وجود المقتضي إلا في جانب تحقُّقِ الوجود والوقوع.

لأنا نقول: هذا باطل من وجهين:

أحدهما: أنا قد بينا أن الجائز بنفس كونه جائزاً يفتقر إلى مقتض موجود؛ وإلا لزم الترجيحُ من غير مرجِّح.

الثاني: أنه لو كان المقتضي جائزاً لافتقر، ويتسلسل، ويلزم أن لا يقع ما عُلِمَ جوازُ وقوعه، فيصيرُ ما كان جائز الوقوع ممتنع الوقوع؛ ضرورة أنّ المقتضي الجائز في مادة العدم، والعدمُ لا يقتضي شيئاً. ويلزم أنّ ما كان معلوماً ضرورةً من دلالة الجائز على المقتضي أن يكون دلالة الجائز على عدم المقتضي؛ ضرورة أن المقتضي الجائز عدَمٌ، وهو قَلْبٌ لدلالة الجائز.

وإذا بطل اعتبار عدم المقتضي، وبطل اعتبار كونه جائزاً، لم يبق إلا أن يكون موجوداً واجب الوجود.

وإذا ثبت أنه لا بد من مقتض واجب الوجود، «**فَلَا يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ مُقْتَضِي هَذِهِ الصِّفَةِ الجَائِزَةِ القُدْرَة؛ إِذْ مُقْتَضَاهَا وُقُوعُ المَقْدُورِ، وَلَيْسَ وُجُودُ القُدْرَةِ وَلَا وُجُودُ مُقْتَضَاهَا أَمْراً لِيَلْزَمَ أَنْ يَكُونَ المَوْجُودُ مَأْمُوراً**».

يعني أنّ وجود القدرة أو وجود الشيء الذي هو مقدورٌ ليس هو أمراً حتى يُنسَب إليه كون المأمور مأموراً، فقد تُعقَلُ القدرة ويُعقَل مقتضاها، ولا

يُعقَل مع ذلك قضية الأمر والمأمور، فتبين بذلك أنّ قضية كون المأمور مأموراً غير مستندة إلى القدرة ولا إلى مقتضاها.

«**وَكَذَلِكَ الإِرَادَةُ مُقْتَضَاهَا التَّخْصِيصُ**».

يريد: ليس مقتضاها كون المأمور مأموراً، وليست هي أيضاً أمراً في نفسها.

«**وَ**» كذلك «**العِلْمُ مِنَ الصِّفَاتِ الكَاشِفَةِ**».

«**وَ**» كذلك «**الحَيَاةُ لَيْسَتْ مِنَ الصِّفَاتِ المُتَعَلِّقَةِ**»، فضلاً عن أن تقتضي كون المأمور مأموراً أو غيره.

«**فَيَلْزَمُ أَنْ تَكُونَ صِفَةً زَائِدَةً عَلَى هَذِهِ الصِّفَاتِ، وَهِيَ الَّتِي تُسَمَّى: كَلَاماً، وَمَنْ قَامَتْ بِهِ: مُتَكَلِّماً**»[1].

ثم أورد سؤالاً على الدليل بأن قال:

«**فَإِنْ قِيلَ: قَدْ يَكُونُ الشَّيْءُ مُحَالاً مِنْ حَيْثُ غَيْرُهُ، وَإِنْ كَانَ جَائِزاً فِي نَفْسِهِ، وَالجَوَازُ الَّذِي أَثْبَتُّمُوهُ جَوَازُ تَرَدُّدِ الخَلَائِقِ بَيْنَ أَمْرٍ مُطَاعٍ وَنَهْيٍ مُتَّبَعٍ، وَهَذَا قَبُولُ أَنْ يَكُونُوا مَأْمُورِينَ، فَلَا يُنَاقِضُ إِحَالَةً مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى لِاسْتِحَالَةِ مُقْتَضٍ، وَهَذَا كَخِلَافِ المَعْلُومِ عِنْدَكُمْ فَإِنَّهُ جَائِزٌ مِنْ حَيْثُ ذَاتُهُ، وَإِنْ كَانَ مُحَالاً مِنْ حَيْثُ تَعَلُّقُ العِلْمِ بِهِ**».

قلتُ: وتقرير هذه الشبهة أن قالوا: قولكم: «عدَمُ المقتضي يؤدي إلى استحالة ما عُلِمَ جوازُه، فتجتمع الاستحالةُ والجواز فيما عُلِم فيه الجواز»، فنقول: لا بُعدَ في أن يكون الشيء جائزاً بالنظر إلى ذاته، مستحيلاً بالنظر إلى غيره، كخِلَافِ المعلوم عندكم.

---

(١) هذا المسلك في إثبات صفة الكلام لله ذكره السيف الآمدي في أبكار الأفكار ١/ ٣٦٩ تحقيق أ. د. أحمد محمد المهدي. وهو المسلك الثالث عند الآمدي الذي أورد عليه اعتراضاً، وجواب اعتراضه هو ما فصله الإمام المقترح هنا وشرحه الشريف. وفي تحقيق الأبكار المذكور خطأ وقع في الصفحة المذكورة وهو إثبات كلمة «أَهمْ» بدل كلمة «أعم» وهي الصواب.

قلتُ: والأولى في الجواب عندي أن نتعرض أوَّلاً لإبطال الشُّبهَة في نفسها، ثم لبيان الفرق بينها وبين مسألة خلاف المعلوم.

أمّا إبطال الشُّبْهَة في نفسها فيستدعي أوَّلاً معرفتها في نفسها، فنقول: حاصلها أن قالوا: ما المانع أن يكون الشيء جائزاً في نفسه، مستحيلاً وقوعُه لعدم المقتضي، فإنّ الجائز الوقوع إنما يفتقر إلى مقتضٍ جائز، وإنما يفتقر إلى مقتض موجود واجب في طرف تحقيق الوقوع.

فنقول: قد قدَّمنا من الجواب عن هذا ما فيه كفاية، وبينا أن المقتضي الجائز محالٌ من أوجه نشير إليها هنا، منها أن الجائز باعتبار كونه جائزاً يفتقر إلى مقتض موجود؛ وإلا لزم ترجيحٌ من غير مرجِّح؛ فإنّ الجائز بنفس كونه جائزاً لا بد وأن يكون أحد جانبيه مترجِّحاً؛ وإلا لزم اجتماع الوجود والعدم، فالجائز قبل وجوده قد ترجَّح جانبُ عدمِه بالإرادة؛ إذ يستحيلُ ترجيحٌ من غير مرجِّح، والمرجِّحُ لا بد أن يكون موجوداً واجباً؛ وإلا لتسلسل.

ويلزم أيضاً على القول بأنّ المقتضي جائزاً أن ينقلب ما كان جائز الوقوع مستحيل الوقوع.

ويلزم أيضاً على القول بأنّ المقتضي جائزاً أن يكون ما عُلِمَ ضرورةً من دلالة الجائز على المقتضي أن تكون دلالة الجائز على عدم المقتضي؛ ضرورة أن المقتضي الجائز في مادة العدم، وهو قلب لدلالة الجائز.

فبطل على هذا التقدير امتناعُ كون الجائز يفتقر إلى مقتض جائز؛ إذ يلزم منه كونُ الشيء جائزاً لا جائزاً، وأنّ ما كان جائز الوقوع مستحيل الوقوع.

وإذا بطلت الشُّبهَة بطلَ ما رُكِّب عليها من شِبْهِهَا بمسألة خلاف المعلوم، على أنا نتبرع بوجه الفرق بينها وبين مسألة خلاف المعلوم، فنقول: خلاف المعلوم مَا[1] امتنع وقوعُه من حيث ذاته، وإنما امتنعَ لأمر آخر خارج عن ذاته وهو امتناعُ انقلاب العِلْمِ جهلاً. كيف وقد رجَّح المقتضي جانب عدمِه، فلا بد فيه من ترجيح. وأمّا ما لا مقتضي له فلا يترجح له جانب. فالقول بالجواز مع

---

(١) حرف نفي، أي: لم يمتنع...

عدم المقتضي تناقض، بخلاف مسألة خلاف المعلوم، والله الموفق للصواب.

وأما جواب صاحب الكتاب، فأجاب رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن هذا السؤال بأن قال:

«**هَذَا مُحَالٌ يَنْبَغِي أَنْ يَتَثَبَّتَ فِيهِ العَاقِلُ، فَإِنَّهُ لَا يُتَصَوَّرُ الحُكْمُ عَلَى ذَاتٍ بِحُكْمَيْنِ مُتَنَاقِضَيْنِ**».

يعني: جواز الوقوع، وامتناع الوقوع. يريد أنه إذا حَكَمَ العقلُ بصحة جوازِ تردُّدِ الخَلْقِ بين أمرٍ مطاعٍ ونَهيٍ مُتَّبَع، فالجائزُ يفتقرُ إلى مقتضٍ ضرورةً، والقولُ بأنّ المقتضي جائزٌ يلزم منه جوازُ الوقوع وامتناعُ الوقوع؛ إذ المُقتضي الجائز عدمٌ في الحقيقة، فيلزم أنّ ما كان جائز الوقوع ممتنع الوقوع.

ثم قال: «**وَلَا مُبَالَاةَ بِالتَّمْوِيهِ بِذِكْرِ الجِهَتَيْنِ**».

يعني قول الخصم: إنّ الشيء قد يكون جائزاً من وَجْهٍ، ممتنعاً من وَجْهٍ آخر فلا تناقض بذِكْر الجهتين؛ «**فَإِنَّ مَعْنَى الجَوَازِ رَاجِعٌ إِلَى قَبُولِ الذَّاتِ لِلوُجُودِ وَالعَدَمِ، وَالإِحَالَةُ رَاجِعَةٌ إِلَى عَدَمِ قَبُولِهَا لِلوُجُودِ، فَكَيْفَ يَكُونُ الشَّيْءُ قَابِلاً لِلوُجُودِ وَغَيْرَ قَابِلٍ لِلوُجُودِ؟! وَأَقَلُّ دَرَجَاتِ العَاقِلِ أَنْ لَا يَجْمَعَ بَيْنَ نَفْيٍ وَإِثْبَاتٍ**».

قلتُ: ومعنى هذا الكلام الردُّ على الخصم في قوله: «لا يمتنع أن يكون الشيء في نفسه جائز الوجود ويمتنع من وَجْهٍ آخر لعدم المقتضي»، فقال: هذا لا يجوز؛ لأنّ العقل قد حكم بقبولية الجائز للوجود، وعدم المقتضي يلزم منه عدم قبولية الجائز للوجود؛ إذ ما لا مقتضي له يستحيل وقوعُه، فيؤدي إلى[1] أنّ ما كان جائز الوقوع مستحيل[2] الوقوع، وإنه محال. بل يؤدي إلى استحالة جواز ما كان جائزاً على ما قرَّرناه؛ إذ لا بد وأن يكون الجائز باعتبار كونه جائزاً مترجِّحاً أحد جانبيه، وترجيحٌ من غير مرجِّح محال.

ثم قال: «**نَعَمْ، قَدْ يَكُونُ جَائِزاً غَيْرَ وَاقِعٍ، كَخِلَافِ المَعْلُومِ، فَإِنَّا نَقُولُ: العِلْمُ لَيْسَ مِنَ الصِّفَاتِ المُؤَثِّرَةِ، فَلَا يُثْبِتُ لِلذَّاتِ حُكْماً**».

---

(١) في (ت): فيلزم. (٢) في (ت): ممتنع.

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:06:36 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

يريد: فلا يُثبِتُ للذات الجائزة حُكماً.

«نَعَمْ، نَقُولُ: لَا يَقَعُ، لأَنَّ المُمْكِنَ يَصِيرُ مُحَالاً، وَهاَهُنَا يَصِيرُ المُمْكِنُ مُحَالاً؛ إِذْ مَا لَيْسَ لَهُ مُقْتَضٍ لَا يَصِحُّ وُقُوعُهُ».

قلت: وحاصل هذا الكلام بيانُ الفرق بين خلاف المعلوم وبين الجائز الذي ليس له مُقتَضٍ، فإنّ خلاف المعلوم ما امتنع وقوعه لعدم المقتضي، وإنما امتنع لعلم المقتضي أنه لا يقع، والعلم لا يؤثِّرُ ولا يُثبِتُ للذات حكماً، أي: لا يخرج الجائز عن كونه جائزاً، وإنما امتنع خلافُ المعلوم لأنّ المقتضي ما رجَّح جانب الوجود لأنه رجَّح جانب العدم، وما لا مقتضي له من الجائزات يلزم منه بطلان الجواز في نفسه وبطلان صحة الوقوع، فيلزم أنّ ما كان جائزاً في نفسه ممتنعاً، وما كان جائز الوجود ممتنع الوجود، وفيه الجَمْعُ بين الجواز والامتناع، أو تَصْيِيرُ الجائز ممتنعاً، وكلامهما محال.

ثم قال: **«وَعَلَى الجُمْلَةِ، فَفِي المَسْأَلَةِ إِشْكَالٌ لَا يَخْفَى»**.

يريد ما ذكره من السؤال المتقدم بأنّ الجواز إنما يستدعي جواز مقتضٍ، لا وجود مقتضٍ.

وقد أجبنا نحن عنه بأنّ المقتضي لو كان جائزاً لتسلسل. وأيضاً فإنّ المقتضي الجائز في مادة العدم، فحاصله عدَمُ المقتضي، لا وجود المقتضي. ويلزم منه أن ما كان جائز الوجود ممتنع الوجود؛ إذ ما لا مقتضي له يمتنع وجودُه كما قررناه، بل يمتنع نفسُ جوازِه.

ويلزم منه أيضاً أنّ ما عُلِم ضرورةً من دلالة الجائز على المقتضي حاصله دلالة الجائز على عدم المقتضي؛ لأن المقتضي الجائز في مادة العدم.

ثم قال: **«وَإِنَّمَا اشْتَبَهَتْ مَسْأَلَةُ خِلَافِ المَعْلُومِ لِظَنِّ النَّاظِرِ أَنَّ الحُكْمَ عَلَى العِلْمِ بِاسْتِحَالَةِ انْقِلَابِهِ جَهْلاً حُكْمٌ عَلَى المَعْلُومِ بِالإِحَالَةِ، وَهُوَ غَلَطٌ، فَلْيُتَأَمَّلْ»**[1].

---

(١) راجع بيان وجه الغلط عند الأبياري (شرح البرهان ١/٩٦).

قلتُ: سؤال آخر لم يتعرض له صاحب الكتاب، وهو أنهم قالوا: قولكم: «جوازُ تردُّدِ الخلائق بين الأمر والنهي يستدعِي آمراً هو الله تعالى» ممنوعٌ؛ فإن الجواز يستدعي آمراً في الجملة، فيصح ذلك بأن يكون بعضهم آمراً لبعض، ومن كان أكبر من آخر تُصُوِّرَ الأمرُ والنهيُ منه إلى من هو دونه.

وكذلك لو انتهينا إلى أكبر من في الأرض لجاز أن يخلق الله من هو أكبر منه حتى يأمره، فنكون قد وفَّينا بهذا المقدار، يعني بصحة الجواز، ولا يؤدي إلى استحالة وقوع ما عُلِمَ جوازُ وقوعه.

والجواب أن يقال: لا يصح أن يكون آمراً لهم على الحقيقة سوى الله تعالى؛ فإنا نقطع بعد ثبوت قواعد الدين في إثبات العلم بالإله أنّ زَجْرَ الإله عمَّا يؤذيهم ويؤديهم إلى المعاطب وأمْرَهُم بمراشدهم من جائزات العقول، والمراشد لا تتميز عن المعاطب بأنفسها، والعقل لا يميِّز بينهما، وإنما يتميز ذلك بالخبر الصِّدق، وليس ذلك لغير الله تعالى.

فدلّ جواز الزجر والأمر والإخبار على الكلام؛ إذ لا مستند للتكليف ـ في رأي أهل الحق ـ غير الكلام، فإنّ الإرادة تُخصِّصُ، والقدرة تُوقِعُ، والعلم لا بد منه في تحقيق الإرادة، وهو من الصفات الكاشفة، والحياة شرط للصفات، وليست من الصفات المتعلقة، فيلزم أن يكون المقتضي لكونهم مأمورين منهيين صفة زائدة على هذه الصفات، وهي التي تسمى: كلاماً، ومن قامت به: متكلِّماً.

والجواز الذي ذكرناه من نَعْت الخَلْقِ، وهو مرتبط بهم، فهم الذين يُزجَرون ويُؤمَرون، فجوازُ ذلك فيهم يدل على إثبات الكلام، فالكلام مدلول الجواز.

وهذا الجواب الذي ذكرناه طريقة مستقلة في إثبات الكلام، حكاها «الإمام» في أصول الفقه في «الأمالي»، أسندها إلى «الأستاذ» على ترتيب وبسط غير هذا، حاصلها ما ذكرناه.

قلتُ: ومن الجواب أيضاً على ما ذكروه من أنه يجوز أن يخلق الله تعالى لأكبر من في الأرض من هو أكبر منه حتى يأمره، فنكون قد وفَّينا بمقتضى الجائز.

أن نقول: يلزم على هذا تحقق وجود جائز من غير مقتضٍ، وإنه محال؛ إذ من ضرورة كون الجائز جائزاً وجودُ مقتضٍ يرجِّحُ أحد جانبيه، وإلا فيبطل كونه جائزاً، وما كان راجعاً إلى فعل الله تعالى فيجوز أن يفعله ويجوز أن لا يفعله، فعلى تقدير أن لا يفعله يلزم منه تحقُّقُ وجودِ جائزٍ من غير مقتضٍ، وإنه محال. وقد قررنا إحالة ذلك في غير موضع، لما يلزم عليه من بطلان الجواز، ولما يلزم عليه ـ بالنظر إلى جانب ترجُّحِ الوجود ـ من تَصْيِيرِ ما كان جائز الوقوع مستحيل الوقوع، وهو جَمْعٌ بين النقيضين. وبالله التوفيق.

ثم تعرض لتقرير المسلك الثاني في إثبات كونه متكلِّماً فقال رَحِمَهُ اللهُ:

«وَالمَسْلَكُ المُرْتَضَى[1] **فِي المَسْأَلَةِ عِنْدَنَا أَنْ نَقُولَ: قِيَامُ المُعْجِزَةِ عَلَى إِثْبَاتِ الصِّدْقِ وَالتَّصْدِيقِ مَعاً دَلِيلٌ عَلَى كَوْنِهِ مُتَكَلِّماً»**[2].

يعني على إثبات الكلام لله تعالى.

«فَإِنَّا إِذَا فَرَضْنَاهَا عَلَى الصُّورَةِ المَفْرُوضَةِ فِي مِثَالِ الأَئِمَّةِ، اضْطرَّ كُلُّ عَاقِلٍ إِلَى أَنَّ هَذَا المُتَحَدِّي قَدْ صَدَقَ» الدليل إلى آخره.

قلت: وتقريره أن نقول: قيام المعجزة على إثبات الصِّدْقِ والتصديق معاً دليلٌ على إثبات الكلام له؛ إذ معنى التصديق: الخبرُ عن معلومِه، وهو قِسْمٌ من أقسام الكلام، فإنه إذا ذُكِر[3] المثال الذي ذكره الأئمة بأن قال الرسول: إن كنتُ صادِقاً فصدِّقني بكذا وكذا، فوقع ذلك على وفق دعواه، اضطر[4] كل من في المجلس إلى أنه صادِق، وأنّ اللهَ صدَّقَهُ، وإن كان في المجلس من يُنكِرُ كلامَ النفس، فإنه يقع له أنه صادِق مصدَّق، **«وَيَلْزَمُ قِيَامُ صِدْقٍ بِمُصَدِّقِهِ وَإِلَّا فَلَا يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ مُصَدِّقاً؛ إِذْ لَوْ قَامَ التَّصْدِيقُ بِغَيْرِهِ لَكَانَ المَعْنَى وَصْفاً لِمَنْ قَامَ بِهِ»** ولا يصح قيامُ المعنى بذاتٍ وإيجابُه الحُكمَ لذاتٍ أخرى.

---

(١) في (غ) و(ف): المرضي.
(٢) وهذا الدليل قد ارتضاه الإمام المقترح أيضاً في شرح الإرشاد ص٢٠٤.
(٣) في (غ): اطرد. وفي شرح الشريف على الإرشاد: ذكر.
(٤) في (غ): لقضى.

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:06:37 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

ولا يقال: إن إثبات دلالة المعجزة لا يتحقق إلا بعد ثبوت الكلام؛ إذ العقل يدرك ضرورةً عند تحقُّقِ المعجزة ثبوت التصديق مع الذهول عن الافتقار إلى ثبوت الكلام، ولو كانت دلالة المعجزة تتوقَّف على إثبات الكلام لم يدرِك العقلُ ثبوتَ التصديق عند تحقُّقِ المعجزة مع الذهول عن الافتقار إلى إثبات الكلام، بل مع إنكار كلام النفس؛ إذ لا تصح معرفة المدلول مع اختلال ركن من أركان الدليل.

أو نقول على تقدير أن لا تكون المعجزة دالةً على التصديق مباشرة، فهي دالةٌ على صدق الرسول وكونه مُرسَلاً كما قدمناه، فإذا ثبت كونه رسولاً صادقاً فيُتَلَقَّى منه كونُ الباري تعالى متكلِّماً.

قلتُ: وهذه الدلالة على هذا التقرير مزدوجة بين المنقول والمعقول، فبالنظر إلى أخبار الرسول عليه السلام بعد قيام الدليل على صدقه تكون دلالةً سمعيةً؛ إذ لا معنى للدليل السمعي إلا ما توقف على إخبار الرسول عليه السلام بقَيْدِ كونِه نصَّاً متواتراً؛ إذ الدليل في اصطلاح الأصوليين: ما يفضي إلى العلم، وبالنظر إلى نفس المعجزة تكون دلالة عقلية، بمعنى أنا نعلم ضرورةً عند قيام المعجزة ثبوت الصِّدْقِ والتصديقِ معاً، أو ثبوت صِدْقِ الرسول، ويلازمُه ثبوتُ التصديق ضِمناً؛ إذ ثبوت صِدْقٍ من غير مُصَدِّقٍ محال، فهذه دلالَةٌ عقلية؛ إذ لا معنى للدليل العقلي إلا ما استقل العقلُ بدَرْك الدلالة فيه من غير إخبار مخبرٍ، وبالله التوفيق.

تنبيه:

اعلم أنّ ما ذكره المؤلف هنا من عدم توقُّفِ دلالة المعجزة على إثبات الكلام، يناقِضُ ما ذكره قبل هذا من قوله: «وقد التزم بعض الضعفاء نفي النقائص عنه بالسمع، وهو هاهنا من الفضائح؛ إذ يلزم منه إثبات الكلام بالسمع الذي لا يثبت إلا بعد ثبوته» فجعل ثبوت السمع متوقفاً على ثبوت الكلام، وقرر هاهنا أنّ السمع لا يتوقف ثبوته على ثبوت الكلام، فهذه غفلة لا شك فيها.

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:06:38 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

وأمّا قوله: «**وَهَذَا إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ لَكُمْ بَعْدَ بَيَانِ أَنَّ العَقْلَ لَا يُحِيلُ اتِّصَافَهُ بِالخَبَرِ عَنْ مَعْلُومِهِ، وَلَا خَفَاءَ بِهِ**».

يريد أنّ دلالة المعجزة على التصديق إنما تتبين لكم بعد بيان أنّ العقل لا يُحيل اتصافَه بالخبَرِ عن معلومه، فإذا كان كذلك، وظهرت المعجزة على وفق دعوى المتحدِّي، اضطر الحاضرون إلى العلم بالتصديق الذي هو الخبر عن المعلوم؛ إذ لا يُحيلُه العقلُ، بل هو من مواقف العقول؛ لأنّ العقل لا تَسَيْطُرَ له على استحالته، «**إِذْ لَا يُؤَدِّي إِلَى نَقْصٍ مَحْظُورٍ، وَلَا إِلَى حُدُوثٍ مَدْفُوعٍ ـ بِحُكْمِ جَلَالِهِ ـ عَنْهُ، وَلَيْسَ فِي الأَفْعَالِ دَلِيلٌ عَلَيْهِ**».

ثم لا وصول إلى الحكم والقطع بجوازه لأنه لا تُعلم حقيقتُه حتى يُحكَم عليها بالجواز، «**فَإِذَا وَقَفَتِ العُقُولُ مِنْ هَذِهِ الجِهَةِ**» يعني من جهة أنّ العقل لا يحكم بالجواز وعدم الجواز إلا بعد عقلية الذات المنسوب إليها الجوازُ أو عدمُه، والعقول لا تدرك حقيقة الذات، فلا يحكم بنفي ولا إثبات، فإذا «**أَتَت المُعْجِزَةُ دَالَّةً عَلَى تَصْدِيقِهِ، وَلَزِمَ قِيَامُ الصِّدْقِ بِمُصَدِّقِهِ**»[1] فقد دلّت على ما لا تحيله العقول[2]، فحصل العلم بذلك ضرورةً عند وقوعها على وفق دعوى المتحدي.

قلتُ: ولا حاجة إلى هذا التقرير بقوله: «إنّ العقل لا يحيل اتصافه بالخبر عن معلومه»، بل الذي ذهب إليه «الإمام» و«الأستاذ» وغيرهما من المتكلمين أن من لازِم كون العالِم عالِماً أن يكون مُخبِراً عن معلومه ضرورةً. كيف وهذا يجده الإنسان من نفسه ضرورةً، أعني أنه إذا علم شيئاً وجد في نفسه خبراً عن ذلك المعلوم ضرورةً.

---

(١) تمام كلام الإمام المقترح: **وَلَا نَقُولُ بِأَنَّ إِثْبَاتَ دَلَالَةِ المُعْجِزَةِ لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا بَعْدَ ثُبُوتِ الكَلَامِ؛ إِذِ العَقْلُ يُدْرِكُ عِنْدَ تَحَقُّقِ المُعْجِزَةِ ثُبُوتَ التَّصْدِيقِ مَعَ الذُّهُولِ عَنْ هَذَا الافْتِقَارِ اضْطِرَاراً، وَلَيْسَ ذَلِكَ مِنْ قَبِيلِ إِثْبَاتِ الكَلَامِ بِالكَلَامِ، بَلْ هُوَ إِثْبَاتٌ لِأَمْرَيْنِ بِدَلِيلٍ وَاحِدٍ، وَهَذَا فِي غَايَةِ الحُسْنِ فَتَأَمَّلُوهُ.**

(٢) في (غ) و(ف): يحيله العقل.

ولا حاجة بعد هذا التقرير إلى قوله: «العقل لا يحيل اتصافَه بالخبر عن معلومه»، ولا فرق بين الشاهد والغائب في مقارنة الخبر العلمَ لأنه إنما قارنه من حيث استحالةُ قيام العلم بالعالِم مع عدم خبره عن معلومه، من غير نظر إلى شاهِدٍ ولا غائبٍ.

ثم قال: «**وَقَدْ تَمَسَّكَ الأُسْتَاذُ بِمَسْلَكَيْنِ**»

يعني في ثبوت الكلام لله تعالى.

أَحَدُهُمَا: أَنَّ كُلَّ عَالِمٍ مُخْبِرٌ عَنْ مَعْلُومِهِ، وَالبَارِي تَعَالَى عَالِمٌ، فَهُوَ مُخْبِرٌ عَنْ مَعْلُومِهِ.

وَالثَّانِي: أَنَّهُ مَلِكٌ، وَلَا يَتِمُّ المُلْكُ إِلَّا بِالأَمْرِ وَالنَّهْيِ».

وقد ضعَّف الطريقة الأولى وإن كان لم يصرِّح به هنا، لكن ذكر لنا ذلك عند التدريس، وهو أن قال: «وهذا ضعيف؛ إذ لا يلزم من ثبوت هذا شاهداً أن يطَّرِدَ غائباً»، يعني لا يلزم من ثبوت ملازمة الخبر العلمَ شاهداً أن يطرد غائباً[1].

---

(١) وقد فصل الشيخ شرف الدين بن التلمساني تلميذ الإمام المقترح الاعتراض على دليل الأستاذ بأن قال: إن إثبات قضية كليّة عامّة تشملنا وتشمل الباري جلّ وعلا من قضايا جزئيّة وجدانيّة قد لا يساعد الخصم على تسليمه، وأخذُ القضايا الكليّة من المحسوسات والوجدانيّات لا يتمّ إلا باستقراء العادات، وإثبات أحكام الله تعالى وصفاته لا تؤخذ من القضايا العاديات. شرح معالم أصول الدين.
وقد وضح الشيخ المنجور هذا الاعتراض أكثر فقال: يشير إلى أن استلزام العلم للخبر ليس بكلي، وإنما هو قضية جزئية، أي: بعض العالِم يجد في نفسه خبراً مطابقاً لمعلومه، ولا تتم كليتها إلا باستقراء عادات، وبعد الاستقراء فهو استلزام عادي، وربنا سبحانه حاكم على العوائد ولا تحكم عليه، وإنما يشمله سبحانه التلازم العقلي، فيقال على قوله: «العالم يجد في نفسه خبراً مطابقاً لمعلومه» هي قضية جزئية، بمعنى أنها إنما تصدق جزئية فلا دليل فيها. سلّمنا كليتها بعد الاستقراء، لكنها عادية، فلا يتم الدليل أيضاً. حاشية على شرح الكبرى للسنوسي ص١٠٠.
وزاد الشيخ الدسوقي كلام ابن التلمساني توضيحاً فقال: حاصل الاعتراض أن قول الأستاذ: «كل عالم يجد في نفسه حديثاً» قضية كلية تشملنا وتشمل الباري تعالى، وهي مبنية على الوجدان ـ أي: الأمور الباطنية ـ والخصم قد لا يساعد على إثباتها، =

قال: وقد يقال له أيضاً: لم قلت: إن كل عالِمٍ مخبِرٌ عن معلومه؟

قلتُ: وهذا الذي شكك فيه «الأستاذ» إنما يدعي فيه هو وغيرُه من المتكلمين الضرورةَ، أعني أنّ ملازمة الخبرِ العلمَ معلومٌ ضرورةً، من غير نظر إلى الشاهِد، والباري تعالى عالِمٌ، فوجب أن يكون مخبِراً عن معلومِه.

وقد قال «الإمام» في بعض كتبه: ملازمةُ الخبر العلم كملازمة العِلْمِ الحياةَ.

قلتُ: والأولى أن يقال: كملازمة جنس الجوهر جنس العرَض.

وأمّا المسلك الثاني، فقد ضعَّفه أيضاً بأن قال:

«**وَهَذَا**» المسلك «**آيِلٌ إِلَى نَفْيِ النَّقَائِصِ**[1]**، وَيَنْعَطِفُ عَلَى الطَّرِيقَةِ الأُولَى**».

يعني: الطريقة التي للأصحاب في إثبات الكلام عند قولهم: القابِلُ للشيء لا يخلو عنه أو عن ضدِّه، وضدُّ الكلام نَقْصٌ، وهو مستحيل على الباري تعالى. وقرَّروا القبولية في الجوهر، فقال: «هذا قياس، فإنه لا يلزم من كون الجوهر لا يخلو عن الشيء أو ضدِّه أن يتصف الباري بذلك».

قلتُ: وقد قدمنا الكلام أيضاً بأنّ هذا الذي ذكره المتكلمون من التقرير في قبولية الجوهر ما أرادوا به القياسَ، وإنما أرادوا به تنبيهَ العقول على طريق الاستدلال، وتنزيهاً لفرض الكلام في القديم تعالى، وإلا فنحن نضع الدليل في الغائب حسب وضعنا إياه في الشاهد، فينتج لنا المقصود.

وقد أشار هو بنفسه إلى هذا المعنى قبل هذا بأن الحوادث سُلَّم تُدرَكُ بها الحقائق في الجملة، ثم نُثبِتُها غائباً على خلاف الشاهد.

= ولذا قيل: إن الوجدان لا تقوم به حجة على الغير، وحينئذ فيجوز القدح فيها بأن يقول الخصم: أنا عالم بكذا، ولا أجد في نفسي حديثاً مطابقاً له، فلا تتم تلك القضية الكلية، وإنما تتم الجزئية، ومتى كانت كبرى الشكل جزئية كان فاسد النظام. (حاشية على شرح الكبرى للسنوسي، مخـ).

(١) وذلك لأن الملك إذا كان لا يأمر ولا ينهى كان أبكم، والبكم نقصان في حق الملك، فيجب له الكلام الذي هو كمال في حقه تعالى.

قلتُ: على أنّ ما ألزم «الأستاذ» على قوله: «الباري مَلِكٌ، ولا يتم المُلْكُ إلا بالأمر والنهي»، لا يرجع ما استدل به من ذلك إلى نفي النقائص وأنّ القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده حتى يلزمه ما ألزم المتكلمين المتقدمين. وبيان ذلك من وجهين:

أحدهما: أنه إنما أراد به ما ثبت[1] كونه مَلِكاً، ومن لازم الملك أن يكون آمراً ناهياً.

الثاني: أن العقل جوَّز كون العقلاء مأمورين ومنهيين، فلا بد لهم من آمِرٍ وناهٍ، ولا يكون كذلك على الحقيقة إلا الله تعالى حسبما قررناه قبل هذا وقرره هو بنفسه.

والذي جوّز العقلُ قد وقع في الشرع، فهي دلالة صحيحة من جهة المعقول والمنقول.

وإذا ثبت أن لِلَّهِ تعالى كلاماً قائماً بذاته، ليس بحرف ولا صوت؛ لاستحالة ذلك عليه، وهو من الصفات المتعلِّقة، فلا نقول بغير ما دلَّ عليه الدليل، ولا ننزله منزلة كلامنا في تعلقه بالمأمور والمنهي، ولا نتكلف كيفية تعلقه في الأزل أو الآن، وهل تعدد أو اتحد، ونجعل ذلك كله من مواقف العقول، وبذلك نسلم من التكلُّف، ونتبرى من[2] تشعُّب المطالبة بكيفية التعلق في الأزل أو الآن، وخطاب المعدوم، وتجدد الأمر والنهي، أو ثبوته أزلاً بغير مأمور، أو تعدد، أو اتحد، إلى غير ذلك من التشعيبات.

وكذلك نسلك في كيفية تعلق سائر الصفات المتعلقة، لا نتكلف كيف تعلقت، ولا هل تعلقها صفة نفس، أو هي متجددة بمعنى أنها نسبة وإضافة، إلى غير ذلك، بل نجعل ذلك كله من مواقف العقول، ولا نخوض فيه بعد ثبوت الصفات التي دلت عليها الأفعال.

فإن سألنا أحد من المبتدعة عن تعلق أمر الله بالمعدوم قلنا له: إن كنت تثبت لِلَّهِ كلاماً هو صفته، وتنزِّهُه عمّا نزَّهْناه، فالسؤال لازِمٌ للجميع، والوَقْفُ

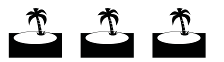
---

(١) في (غ): أراد إثبات.

(٢) في (ف): ويدرء عنا.

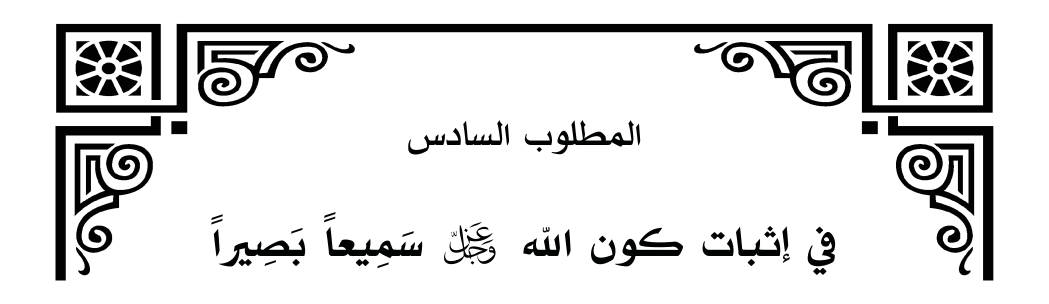
واجِبٌ كما قدَّمناه. وإن كنت تُنكِرُه فانقل الكلام أوَّلاً إلى إثبات الكلام حتى تعلمه وتعلم مذهبنا فيه.

ولم أر في طرق المتكلمين أسلم من هذا الطريق، وقد أطلنا النفس في إثبات الكلام، وإنما كان ذلك لأنه من أشكل علم الكلام، وقد جمعت من الكلام فيه في هذا المختصر ما لا يوجد[1] في كثير من الكتب المبسوطة[2]، وفقنا الله وإياكم للصواب.



(١) في (ت): لا تجده.

(٢) في (غ): في كثير من المطولات.



المطلوب السادس

في إثبات كون الله عز وجل سَمِيعاً بَصِيراً

قال صاحب الكتاب رحمه الله:

«**المَطْلُوبُ السَّادِسُ: كَوْنُهُ سَمِيعاً بَصِيراً.**

قال: «**وَالمُعْتَمَدُ القَاطِعُ فِيهِ: السَّمْعُ.**

وَقَد اسْتَدَلَّ الأَصْحَابُ بِطَرِيقَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: هُوَ أَنَّ القَابِلَ لِلشَّيْءِ لَا يَخْلُو عَنْهُ أَوْ عَنْ ضِدِّهِ، وَضِدُّهُ نَقِيصَةٌ وَآفَةٌ، فَيَسْتَحِيلُ عَلَيْهِ.

وَالثَّانِي: أَنَّ كُلَّ مَوْجُودٍ يَصِحُّ أَنْ يُرَى، فَلَوْ لَمْ يَكُنْ بَصِيراً لَاسْتَحَالَ رُؤْيَةُ بَعْضِ المَوْجُودَاتِ: وَهِيَ المَوَانِعُ مِنَ الإِدْرَاكَاتِ المُضَادَّةُ لَهَا، فَإِنَّهُ لَا يَصِحُّ مِنَ الحَادِثِ أَنْ يَرَى المَانِعَ؛ إِذْ لَوْ صَحَّ لَكُنَّا إِنَّمَا لَا نَرَاهُ لِمَانِعٍ، وَذَلِكَ المَانِعُ أيضاً إِنَّمَا لَا نَرَاهُ لِمَانِعٍ، وَيَتَسَلْسَلُ الأَمْرُ إِلَى إِثْبَاتِ حَوَادِثَ لَا تَتَنَاهَى عَدَداً، وَهُوَ مُحَالٌ. فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ البَارِي بَصِيراً كَيْ لَا يُفْضَى إِلَى المُحَالِ، وَهُوَ اسْتِحَالَةُ مَا ثَبَتَ جَوَازُهُ».

قال: «**وَقَدْ نَبَّهْنَا عَلَى غَوْرِ الطَّرِيقَيْنِ فِيمَا سَبَقَ**».

يعني أنه نبَّه على ضعف الطريقين، أمّا الطريق الأول فنبه على ضعفه من حيث إن القبولية للجوهر إنما هي لنفسه، ولا يلزم ذلك في القديم.

قلتُ: وقد نبهنا أنّ ذلك لا يلزم، بل نضع الدليل في الغائب حسب وضع الدليل في الشاهد، فنقول: الباري تعالى قابلٌ لصفات الكمال، واجبٌ اتصافُه بها عقلاً وسمعاً، والسمعُ والبصرُ معلومٌ ضرورةً أنهما من صفات الكمال، فلو جاز خلوُّهُ عنهما للزم قبولُه أضدادهما وقيامُهما به؛ ضرورة أنّ

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:06:40 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده، وقد صح قبوله للسمع والبصر ضرورة كونهما من صفات الكمال. كيف وقد قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [البقرة: ١٣٧] و﴿أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦]، ولا يصح رجوع ذلك إلى العلم لِما فيه من تكرار الكلام وتهافت القول، والكلامُ الفصيحُ منزَّهٌ عن ذلك.

كيف والظواهر الدالة على إثبات الصفات للذات لا يَصِحُّ تأويلُها وصَرْفُها عن ظاهرها إلا بدليل يُبيِّنُ استحالَتها حتى يترجَّح التأويلُ؟!

ومما يعضد ذلك أيضاً قول إبراهيم عليه السلام لأبيه: ﴿لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ﴾ [مريم: ٤٢] فلو كان الباري تعالى لا يسمع ولا يبصر لَما قامت الحجةُ على أبيه وقومه، وفيه إبطال قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾ [الأنعام: ٨٣].

نعم، ما ذكره رحمه الله من ضعف الطريق الثاني صحيحٌ أصلاً وفرعاً، أمّا من جهة الأصل المبني عليه فإنهم بنوا المسألة على أن كل موجود يصح أن يُرَى، وقد بينا فساد هذا عند الكلام على الرؤية بما فيه كفاية.

وأمّا من جهة الفرع فلما ذكروه أيضاً في المسألة من أنّ الموانع يستحيل أن يراها الحادث ضرورةَ التسلسل، وهي مما يصح أن يُرَى لأنها موجودة، وإذا استحال[1] أن يراها الحادث فيجب أن يكون الباري رائياً لها مختصّاً برؤيتها؛ وإلا لزم أن ما كان جائز الرؤية ممتنع الرؤية، وإنه محال.

وقرَّروا ذلك بأنا إذا بنينا الأمر على ما قررناه من أصولنا من أن كل ما لا نراه مما يجوز أن يُرَى إنما لا نراه لمانع، فلو كانت الموانع مما يجوز أن يُرَى لكنا إنما لا نراها لمانعٍ، وذلك المانعُ إذا كان مما يجوز أن يُرَى ثم لا نراه فإنما لا نراه لمانعٍ، ويتسلسل، فدَلَّ ـ والحالة هذه ـ على أن الموانع مما يستحيل أن يراها الحادث وإلا تسلسل.

قلت: لكن هذا الفرع أيضاً باطل من وجهين:

---

(١) في (ف): وإذا لم يصح.

أحدهما: أنه مبنيٌّ على أصل قد بينا فساده: وهو أن كل موجود يصح أن يُرَى، فإذا بطل الأصل بطل ما بني عليه.

الوجه الثاني: بالنظر إلى الفرع نفسه، وهو ما قرروه من لزوم التسلسل في الموانع، فقد ذكر «القاضي» طريقة يلزم منها قَطْعُ التسلسل، فلا يلزم ما قرَّرُوه من وجوب تفرد الباري تعالى برؤية الموانع، وهو أن قال: المانع يمنع من رؤية غيره ويمنع من رؤية نفسه، فلا يحتاج إلى مانع آخر يمنع من رؤيته.

فقيل له: يلزم من هذا أن يكون من صفة نفسه أن لا يُرَى، وفي ذلك إبطال ما قررتموه من أنّ كل موجود يصح أن يُرَى. فأجاب بأن المعنى إنما يُوجِبُ حُكماً لِمَن قام به.

ولا شك أن هذا الذي ذكره «القاضي» رَحِمَهُ اللهُ إنّ صح فهو قاطع للتسلسل، لكن فيه نظر، فإن المعنى إذا كان من صفة نَفْسِه أن لا يُرَى فصِفَةُ نَفْسِه لا تختلف بالنسبة.

والصحيح عندي أنّ الطريق مبنيٌّ على أصل فاسد، وهو أن كل موجود يصح أن يُرَى، وقد أبطلناه. وإنما الوجه أن يقال: ما لا نراه من الموجودات إن كان مما يصح أن يُرَى كالجواهر والألوان فإنما لا نراه لأنّ الله تعالى لم يخلق لنا رؤيةً له، أو لِمانع؛ ضرورةَ أن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده.

ولا نقطع بجواز رؤية ما لا نراه من الموجودات لجواز رؤية بعض الموجودات من الجواهر والألوان[1]؛ ضرورة أن الموجودات مختلفة، ولا يلزم من ثبوت حُكْمٍ للمخالِف ثبوت حُكْمٍ لِمُخالِفه، فلا يلزم من جواز رؤية الأجسام والألوان جواز رؤية العلومِ والقُدَرِ والإرادات وغير ذلك من الأعراض لِما ذكرناه من اختلاف الموجودات؛ إذ لا يلزم من ثبوت الحُكْمِ للمخالِف ثبوت ذلك الحُكْم لمخالِفه.

نعم، ما ماثل ما رأيناه من الأجسام والألوان نَحْكُم بجواز رؤية ما ماثَلَهُ؛ ضرورةَ تساوي المِثْلَيْنِ في الأحكام.

---

(١) في (غ): والأعراض.

فإن قيل: فهل تجوِّزون رؤية ما لا نراه من الأعراض غير الألوان، أو تأبون ذلك؟

قلنا: لا نحكم بالجواز ولا بالمنع، بل نَقِفُ. وهذا هو الجوازُ التشكيكيُّ، إلا أن يَرِدَ سَمْعٌ قاطِعٌ كما ورد في رؤية وجود الباري تعالى، ولولا السمع لما حكم العقلُ بذلك، وبالله التوفيق.

وأمّا صاحب الكتاب فلم يزد في إثبات السمع والبصر على أن قال: «المعتمد القاطع فيه: السَّمْعُ» ولم يبين كيفية الاستدلال بالسمع، هل ذلك بطريق الإجماع، أو بالنصوص الواردة في الكتاب والسنة من ذكر السمع والبصر، أو بهما. وها أنا ـ إن شاء الله ـ أتعرَّض لذكر دلالة مزدوجة بين المعقول والمنقول، استوفي فيه ما تبدد من كلام الأصحاب في ذلك، مستعيناً بالله وهو خير مُعين، فأقول وبالله التوفيق: إثباتُ السمع والبصر تطابَق عليه المنقولُ والمعقولُ، أمّا المعقول فمن وجهين:

ـ أحدهما مزدوج بين المعقول والمنقول، وهو أنا بالضرورة نعلم أن السمع والبصر من صفات الكمال، وعدمَهما من صفات النقص، فكيف يكون المخلوق أكملَ من الخالق والمصنوعُ أشرفَ من الصانع؟! وكيف تعتدل القسمة مَهْما وقع النقصُ في ذاته تعالى والكمال في خلقه وصنعته؟!

وقد قام الدليل على وجوب اتصافه بصفات الكمال واستحالة النقص عليه بطريق المعقول والمنقول:

أما المعقول فلأنا نقول: العاري عن صفات الكمال ناقِصٌ، وكلُّ ناقِصٍ محتاجٌ، وكل محتاجٍ جائِزٌ، فلو كان ناقصاً لكان جائزاً، وهو نقيضُ الوجوب الثابت له.

أمّا كون العاري عن صفات الكمال ناقصاً، فلا خفاء به؛ ضرورةَ أن النَّقْصَ نقيضُ الكمال، فإنهما يتقابلان تقابُلَ النَّفْيِ والإثبات.

وأما كون كلّ ناقِصٍ محتاجاً إلى من يزيل النقْصَ عنه فظاهِرٌ، إذ العقلُ لا يقضي بوجوبه.

وأمّا كون كلّ محتاجٍ جائزاً فبيّنٌ أيضاً؛ إذ لا يقضي العقل بوجوب الاحتياج، بل يقضي بجوازٍ زوال كل حاجة.

وأما السمع فمن وجهين: أحدهما: الإجماع. الثاني: النصوص.

أمّا الإجماع، فلا خفاء بإجماع الأمة على وجوب الكمال للباري تعالى.

وأمّا النصوص، فمنها قوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام: ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ﴾ [مريم: ٤٢] فلو لم يكن الإله سبحانه سميعاً بصيراً لانقلب عليه السؤال في معبوده، ولأصبحت حجته داحضةً ودلالته ساقطةً، ولم يصدق قوله تعالى: ﴿وَتِلۡكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيۡنَٰهَآ إِبۡرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦۚ﴾ [الأنعام: ٨٣]. .

وقال تعالى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ ۝٤٦﴾ [طه: ٤٦] وقال: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ﴾ [البقرة: ١٣٧] و﴿سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٨١] وقال: ﴿ٱلَّذِي يَرَىٰكَ حِينَ تَقُومُ ۝٢١٨﴾ [الشعراء: وغير ذلك.

فإن قيل: السمع والبصر قد يراد بهما العِلْم، والاستدلال بالظواهر لا يصح في القطعيات.

فالجواب:

ـ **أوّلا**: أن نقول: على تقدير كون هذه النصوص ظواهر، لم نورِدْها دليلاً مستقلّاً، وإنما أوردناها إعضاداً لِمَا قدَّمناه من قيام الدليل السمعي والعقلي على وجوب اتصافه بالسمع والبصر بواسطة كونهما من صفات الكمال وعدمهما من صفات النقص، وذلك يزيل احتمال صَرْفِهما إلى العلم؛ إذ أكثر القضايا إنما تكون نصّاً بمجموع قرائن ونصوص يقوي بعضها بعضاً.

ـ **الثاني**: أنّ صَرْفَ اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لا يجوز إلا عند قيام المعارِض الراجح، وحينئذ يصير الخصمُ محتاجاً إلى إقامة الدلالة على امتناع اتصافه بالسمع والبصر، ولا يجد إلى ذلك سبيلاً، بل العكس واجب بشهادة المعقول والمنقول لذلك.

ـ **الثالث**: أنه قال ﴿ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ﴾ [البقرة: ١٣٧] وفرق بين السمع

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:06:41 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

والعلم، وكذلك ﴿سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٨١] و﴿أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦] فلو كان ذلك راجعاً إلى العلم لكان معناه: العليمُ العليمُ، وأعلَمُ أعلَمُ، ومثل هذا لا يليق بفصاحة القرآن.

ـ والوجه الثاني من المعقول وهو أن نقول: سبيل إثبات السمع والبصر لِلَّهِ تعالى كسبيل إثبات الكلام؛ لأن العبد كما هو مفتقِرٌ إلى من يأمرُه وينهاه على ما قررناه، فكذلك هو مفتقِرٌ إلى رؤية ربِّهِ لما دَقَّ وجلَّ من افتقارِه وتقلُّبِ أحواله ومبالَغته في شكره وذِكْره وتعبُّده له أو تقصيره، وكذلك سماعه لتضرعه واستغاثته.

فإن صَرَفَ ذلك صارِفٌ إلى فِعْلٍ يفعَلُه الخالِق سبحانه لزِمَ صَرْفُ سائر وجوه دلالات الفِعْل، فإمّا أن يطَّرِد، وإمَّا أن يتحَكَّم، مع ما قدمناه من وجوب اتصافه بصفات الكمال عقلاً وسمعاً، وإنّا بالضرورة نعلم أنّ السمع والبصر من صفات الكمال، ونقيضهما نقص. وإن صرفهما إلى العلم لزِمَهُ صَرْفُ العلم إلى صفة أخرى، وكل ذلك تحكُّمٌ لا تدعو إليه ضرورةٌ عقليةٌ ولا داعيةٌ شرعيةٌ، كيف وقد قدمنا في الوجه الأول ما يمنع من صَرْفِ جميع ما ذكرناه من النصوص والمعقول إلى العلم بما فيه كفاية؟!.

ولا يستريب عاقل بمجموع ما ذكرناه من أدلة المعقول والمنقول في ثبوت السمع والبصر لله تعالى، والله الموفق للصواب.

ثم قال: «**وَقَدْ أَحَالَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ السَّمْعَ وَالبَصَرَ لِأَنَّهُ يَعْتَمِدُ بنْيَةً وَاتِّصَالَ أَشِعَّةٍ**».

قلتُ: معنى ذلك أن الرؤية عند المعتزلة لا تكون إلا في هذه البنية المخصوصة والأشعة القائمة، والأشعة جواهر عديدة تتصل بالمرئي، ثم تنعكس إذا اتصلت بالجسم الصقيل. قالوا: ولذلك يرى الإنسان نفسه. وكل ذلك مستحيل على الباري تعالى.

ثم قال: «**وَقَدْ بَيَّنَّا جَوَازَ قِيَامِهِ بِالجُزْءِ الفَرْدِ**».

يريد: قيام الإدراك.

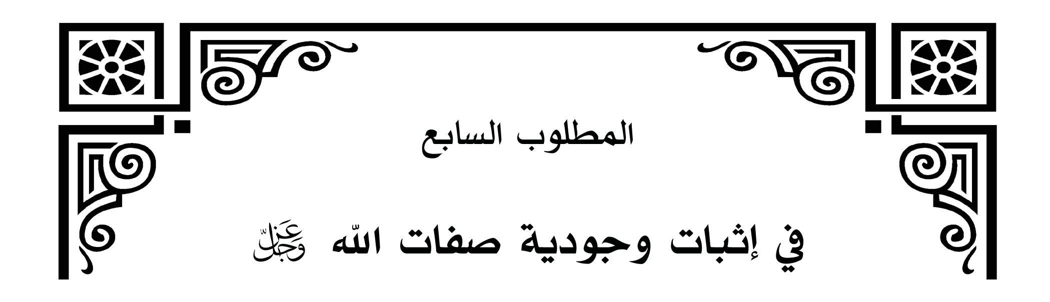
قال: «**إِذْ قَبُولُهُ لِلمَعْنَى مِنْ صِفَةِ نَفْسِهِ، فَلَا يَتَغَيَّرُ حُكْمُهُ بِانْضِمَامِ غَيْرِهِ أَوْ بِانْفِرَادِهِ، فَتَلَاشَى كَلَامُهُمْ**».

قلت: ما ذكرَه من عدم تغيُّرِ حُكْمِ الجوهر بانضمام جواهر إليه أو انفراده صحيحٌ؛ إذ قبوله للمعنى من صفة نَفْسِه، فلا يشترط في قيامِه به بنيةً ولا أشعةً؛ وإلا لزم توقُّفُ صِفَةِ النفس على شرط، وإنه محال؛ لما يلزم عليه من انقلاب الحقائق.

كيف وما ذكروه من الشروط لا اختصاص لها بمحل المشروط؟! وإذا لم يكن لها به اختصاص فليس كونها شرطاً له بأولى من أن تكون شرطاً لغيره. مع ما فيه من لزوم وجود المشروط بدون الشرط، وإنه محال؛ فإنا قد بينا صحة قيام الإدراك بالجوهر الفرد من غير حاجة إلى بنية ولا اتصال أشعة. ويلزم أيضاً منه وجود الشرط في غير محل المشروط.

وأيضاً على تقدير تسليم اتصال الأشعة جدلاً فإنه يستحيل أن يقابل الجوهر الواحِد إلا جوهراً مثله، وقد ينظر الناظر في لحظة واحدة فيرى نصف كورة العالم.

وبيان أنّ الجوهر قابل للمعنى لنفسه أن نقول: لا يخلو إمّا ان يكون قابلاً للمعنى لنَفْسِه أو لأمرٍ زائد، وباطل أن يكون لزائد؛ إذ ذلك الزائد لا يخلو إمّا أن يكون قَبِلَهُ لنفسه أو لزائد، ويتسلسل. وقد مضى الكلام في هذا المعنى قبل هذا ما فيه كفاية.



المطلوب السابع

في إثبات وجودية صفات الله عز وجل

ثم قال صاحب الكتاب رحمه الله:

«**المَطْلُوبُ السَّابِعُ: فِي حَقِيقَةِ هَذِهِ الصِّفَاتِ**».

قال: «**وَقَد اضْطَرَبَتْ الآرَاءُ فِي ذَلِك، فَصَارَتِ الفَلَاسِفَةُ إِلَى رَدِّهَا إِلَى سَلْبٍ، أَوْ إِضَافَةٍ، أَوْ مُرَكَّبَةٍ مِنْ سَلْبٍ وَإِضَافَةٍ**».

والسلبية عندهم كقول القائل: واحد، أي: ليس بمتكثر. وعَقْلٌ، أي: مجرَّدٌ عن المادة. والإضافة هو كقولهم: مبدأ العالَم، وعِلَّةُ العَقْلِ، كما يقال: خالِقٌ ورازِقٌ. والمركَّبُ من سَلْبٍ وإضافَةٍ، كقولهم: حكيمٌ، مريدٌ.

قال: «**وَبَعْدَ بُطْلَانِ الإِيجَابِ الذَّاتِيِّ لَمْ يَبْقَ لِهَذَا المَذْهَبِ أَصْلٌ**».

قلتُ: معنى السَّلب عند الفلاسفة عبارة عن سَلْبِ المَادَّة عنه. ومعنى الإضافة: كونه مبدأ العالم، وموجب العالم، وعلة العقل. ومعنى المركب من سلب وإضافة أنه عبارة عن العناية. هذا هو اصطلاحهم في ذلك من حيث الجملة، وإلا فلهم عبارات يكثر إيرادها ذكرناها في «شرح الإرشاد».

وهؤلاء يبطل عليهم جميع ذلك بإبطال الإيجاب الذاتي، إذ مآل كلامهم في ذلك كله إلى أنه موجِبٌ بالذات، لا بأمْرٍ زائدٍ، وقد أبطلناه وأقمنا الأدلة القاطعة على إثبات الصانع المختار وتخصيصِ الموجودات واختلاف صفاتِها وأوقاتها وتركيباتها من أعظم شواهد إثبات الفاعل المختار، والتخصيصُ دليلُ الاختيار عند ذوي الأبصار، والموجبُ الذاتيُّ لا يخصِّصُ مِثْلاً على مِثْلٍ؛ ﴿يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلْأُكُلِ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٤﴾﴾ [الرعد: ٤] لكن الله يُضِلُّ من يشاء ويهدي من يشاء، فلا حِيلَة فيمن أعمى اللهُ تعالى بصائرَهم وكادَ عقولَهم، فنعوذ بالله من الخذلان.

ومن أغرب الغرائب والجهل المفرط اعتقادُ صدور الأفعال من الموات، فإن عِلَّةَ الفِعْلِ عندهم لا تتصف بالحياة ولا بشيء من الصفات هروباً من التركيب.

ثم قال: «**وَصَارَ مُتَأَخِّرُو المُعْتَزِلَةِ إِلَى أَنَّهَا أَحْوَالٌ نَفْسِيَّةٌ**» غير معلَّلَةٍ، وهُم يقولون: إنها معلَّلَةٌ في الشاهد، «**فَأَلْزَمَهُمْ الأَصْحَابُ اطِّرَادَ العِلَّةِ وَانْعِكَاسَهَا، فَإِنَّهَا مُعَلَّلَةٌ فِي الشَّاهِدِ، فَكَيْفَ تَنْعَكِسُ العِلَّةُ وَلَا تَطَّرِدُ**»[١] ضرورة أن الارتباط بين العلة والمعلول واجبٌ في العقل، فيجب طَرْدُه[٢] شاهداً وغائباً؛ وإلا لزم بطلان الواجب، كالارتباط بين الشرط والمشروط شاهداً وغائباً، وما ذلك إلا للزوم ارتباطه عقلاً.

فأجابت المعتزلة بأن «**قَالُوا: إِنَّمَا عُلِّلَتْ فِي الشَّاهِدِ لِجَوَازِهَا، بِخِلَافِ الغَائِبِ فَإِنَّهَا وَاجِبَةٌ**».

فأجاب صاحب الكتاب رَحِمَهُ اللهُ بأن قال: «**قِيلَ لَهُمْ: يَنْبَغِي أَنْ نَنْظُرَ إِلَى المَعْلُولِ وَالعِلَّةِ، وَنُعْرِضُ عَنْ دَلِيلِ إِثْبَاتِ التَّعْلِيلِ؛ إِذ الدَّلِيلُ لَا يَلْزَمُ عَكْسُهُ**[٣]، **فَكَيْفَ الْتَزَمْتُمْ العَكْسَ فِي الدَّلِيلِ دُونَ العِلَّةِ؟! فَإِنَّ الجَوَازَ دَلِيلٌ عَلَى إِثْبَاتِ التَّعْلِيلِ لِهَذَا الحُكْمِ لَا مَعْلُولاً وَلَا عِلَّةً**».

يعني بقوله: لا معلولاً ولا علةً أنه ليس الجواز في الحادِث علَّةً ولا معلولاً، وإنما هو دليلُ التعليل.

---

(١) في نسخ الشرح: فَكَيْفَ لَا تَطَّرِدُ العِلَّةُ وَتَنْعَكِسُ.

(٢) في (ف): اطراده.

(٣) أي: لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول. فإن من القواعد العقلية أن الدليل يجب طرده، أي: متى وجد الدليل وُجد المدلول، ولا يلزم انعكاسه، بمعنى أنه لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول. وبيانه أن العالَم ـ الذي هو كل ما سوى الله تعالى ـ دليلٌ على وجود الله تعالى، فيلزم من وجود الدليل الذي هو العالَم ثبوت العلم بالمدلول الذي هو وجود الله تعالى، وهذا معنى اطراد الدليل. وقبل وجود العالَم كان الله تعالى موجوداً، قال ﷺ: «**كان الله ولا شيء قبله**» وفي رواية: «**كان الله ولا شيء غيره**»، فلم يلزم من عدم وجود الدليل الذي هو العالَم عدم وجود المدلول الذي هو وجود الله تعالى، وهذا معنى عدم انعكاس الدليل.

قلتُ: وهذا الذي أجاب به صاحب الكتاب كلامٌ وجيزٌ يحتاج إلى بسط، وحاصله من غير تطويل أنكم التزمتم بطلان عَكْسِ العِلَّة في إثباتكم معلولاً بلا علة، وذلك لا يصح لما فيه من إبطال الواجب والتلازم العقلي، واستدللتم بعكس الدليل، وذلك لا يصح؛ إذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول.

يعني أنّ الجواز في الحادث دليل التعليل، وقد عُدِمَ في الغائب، وعدمُ الدليل لا يلزم منه عدم المدلول، لكن لا يتحقق هذا الجواب إلا بعد قيام البرهان عليهم أنّ الجواز في الحادث دليل التعليل، لا علة التعليل؛ إذ لهم أن يقولوا: هو علة التعليل، فإذا عُدِمت العلةُ فلا معلول.

وبيانه من أوجه، أعني أنّ الجواز دليل التعليل، لا علة التعليل:

أحدها: أن العلة معنى قائم بالمحل المعلَّل، والجواز ليس بمعنى قائم بالمحل حتى يُوجِبَ له حُكْماً؛ إذ لا معنى للجواز إلا أنّ المعقولَ المحكومَ عليه بالجواز قابِلٌ للوجود وقابِلٌ للعدَم، فالجواز حُكْمٌ عقلِيٌّ على المعقول المحكوم عليه بالجواز، والحكمُ العقليُّ راجع إلى سَلْبٍ ملازِمٍ للذات المحكوم عليها، لا أنه معنًى حتى يكون عِلَّةً أو معلولاً.

الثاني: أن معقولية الجواز في الجوهر قبل وجود المعنى كمعقوليته بعد وجود المعنى، فلو كان موجِباً للذاتِ حُكْماً لأوجَبَهُ قبلَ وجود المعنى، وإنه محال.

قلتُ: مع ما يلزم على تقدير تسليمه من تعدُّد الموجَبِ واتحاد الموجِبِ، أعني بذلك أنّ الجواز لو كان عِلَّةً فهو معقولٌ قبل وجود العِلَّة التي هي العِلْمُ مثلاً الموجبة للجوهر كونه عالِماً، والجواز أيضاً معقولٌ قبل وجود الذات الجائزة وبعدها.

وعلى الجملة فالجواز العقلي راجع إلى سلب، والسَّلْبُ لا يكون عِلَّةً ولا معلولاً، ولأن الجواز أيضاً معقول في الأعراض، فيلزم أن يوجِبَ لها حُكْماً، وأن يكون معنًى، وفيه قيامُ المعنى بالمعنى، وإنه محال.

الثالث: أن الجواز معقول في المعاني، فيلزم أن تكون المعاني معلَّلةً، وإنه محال. وكذلك الجوهر الجواز فيه معقول، فيلزم أن يكون عِلَّةً لنفسه، وإنه محال.

الرابع: أن الجواز لو كان عِلَّةً موجبةً للجائِزِ حُكماً فلا بد وأن تكون جائزةً، والجواز فيها معقول، فتفتقر إلى عِلَّةٍ جائزة ويتسلسل، ويلزم منه قيام المعنى بالمعنى، كيف والوجود عندهم جائز ولو لم يفتقر إلى عِلَّةٍ؟!.

وإذا بطل كون الجواز عِلَّةً لم يبق إلا أن يكون دليلاً، وعدمُ الدليل في الغائب لا يلزم منه عدَمُ المدلول.

قلتُ: وسبب امتناع المعتزلة من تعليل الواجب القديم أنّ المعلول عندهم مقتضًى لمقتضٍ وأثَرٌ لمؤثِّرٍ ومستفادٌ من غيره، والقديمُ لا يكون كذلك.

قلنا: هذا إنما يلزم من يقول بأنّ العِلَّةَ مؤثِّرَةٌ في المعلول، ونحن لا يؤثِّرُ عندنا إلا القدرة القديمة، وإنما التعليل عندنا ـ على القول به ـ تلازُمٌ عقلِيٌّ فحسب، كتلازم جنس الجوهر لجنس العرَض، ثم ليس أحدهما مؤثِّراً في الآخر، وعلى هذا فلا يمتنع تلازُمُ واجِبٍ وواجب، وجائِزٍ وجائِزٍ، كما لازَمَ الحالُ الواجبُ عندكم الذاتَ الواجبةَ، ثم ليس أحدهما مؤثِّراً في الآخر، ولا يبقى لهم بعد هذا مضطرب.

وكل هذا بناء على تسليم القول بالحال، والصحيح من مذهبنا نفيُ الأحوال، فلا معنى عندنا من كون العالِمِ عالِماً إلا قيامُ العِلْمِ به، ولهذا قال صاحب الكتاب بعد الكلام معهم على القول بالحال:

«وَالتَّحْقِيقُ عِنْدَنَا نَفْيُ هَذِهِ الأَحْوَالِ المُعَلَّلَةِ، فَمَعْنَى العَالِمِيَّةِ: قِيَامُ العِلْمِ بِالذَّاتِ فَحَسْبُ، وَهَذَا مَدْلُولُ الدَّلِيلِ.

وَهَذِهِ قَاصِمَةُ الظَّهْرِ لِلمُعْتَزِلَةِ وَمَنْ انْتَهَجَ مِنْهُمْ مَنْهَجَ الفَلَاسِفَةِ فِي رَدِّهَا إِلَى الذَّاتِ أَوْ إِلَى سَلْبٍ أَوْ إِضَافَةٍ، فَالرَّدُّ عَلَيْهِمْ كَالرَّدِّ عَلَيْهِمْ».

قلتُ: معنى قوله: «**قاصمة الظهر**» أنه إذا قام الدليل على إثبات العلم للباري تعالى بطريق المعقول والمنقول، وقد قال تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾

[النساء: ١٦٦]، وقال: ﴿أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق: ١٢]، وقال: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥] ولم يقل في شيء من ذلك بعالِمية، وقال: ﴿ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨]. .

وقد قلنا له رَحِمَهُ اللهُ في حال التدريس: قولكم: «والتحقيقُ عندنا نَفْيُ هذه الأحوال المعلَّلَةِ» تخصيصٌ لنَفْيِ الأحوال المعلَّلَة فحسب، ومن مذهبكم نفي الأحوال المعلَّلةِ وغيرِ المعلَّلة. فقال رَحِمَهُ اللهُ: «إنما تعرَّضْتُ هنا للمعلَّلة لأنّ الكلام هنا وقع في المعلَّلَة، فتعرَّضنا لها بالذِّكْر، وإلا فمذهبنا نفيُ المعلَّلةِ وغير المعلَّلة».

ثم قال رَحِمَهُ اللهُ: «**فَإِنْ قِيلَ: قَدْ أَبْطَلْتُمْ الأَحْوَالَ المُعَلَّلَةَ، فَهَلَّا جَعَلْتُم الصِّفَات آيِلَةً إِلَى اعْتِبَارَاتٍ عَقْلِيَّةٍ حَتَّى تَثْبُتَ خَوَاصُّ هَذِهِ الصِّفَاتِ لِذَاتٍ وَاحِدَةٍ لَا كَثْرَةَ فِيهَا؟! فَمَا الَّذِي أَلْجَأَكُمْ إِلَى إِثْبَاتِ العَدَدِ؟!**».

قلت: معنى قوله: «**ما الذي ألجأكم إلى إثبات العدد**» أي: ما الذي ألجأكم إلى إثبات صفاتٍ وجوديَّة من العِلْم والقدرة والإرادة إلى غير ذلك حتى تُثبِتُوا قدماءَ موجودة متعددة، فهَلَّا أثبتم ذاتاً واحدةً وتثبتون لها خاصية العِلْم وخاصية القدرة وخاصية الإرادة إلى غير ذلك مما تثبتونه من الصفات، فتثبتون خواص ذوات لذات واحدة فتسلَمُون من تعدُّد قدماء؟.

فأجاب صاحب الكتاب بأن قال:

«**قُلْنَا: أَمَّا القَاضِي فَقَدْ خَافَ هَاهُنَا مِنْ خَطَاِه، وَقَصَّرَ مِنْ عَقْلِةِ خُطَاه، وَأَحَالَ عَلَى السَّمْعِ**».

يريد أنه أحال إثبات أنّ العلم وغيره من الصفات أمرٌ زائدٌ على الذات وامتناع رجوعها إلى الخواص على السَّمْعِ، «**مُسْتَدِلّاً بِإِجْمَاعٍ تَرْكِيبِيٍّ، وَهُوَ أَنَّ القَائِلَ بِالصِّفَاتِ مِنْ أَهْلِ الإِسْلَامِ قَائِلَانِ: أَحَدُهُمَا يَرُدُّهَا إِلَى أَحْوَالٍ، وَالآخَرُ يَرُدُّهَا إِلَى مَعَانٍ، وَقَدْ بَطَلَ رَدُّهَا إِلَى السَّلْبِ، فَأَمَّا رَدُّهَا إِلَى ذَاتٍ وَاحِدَةٍ لَهَا خَوَاصُّ[1] ذَوَاتٍ فَمَهْجُورٌ بِالِاتِّفَاقِ مِنْ كُلِّ مُسْلِمٍ**».

(١) في المتن المحقق: خاصية.

ثم تعقب هذه الدلالة التي صار إليها «القاضي» و«الإمام» ولم يرتضها فقال: «**وَفِي هَذِهِ الدَّلَالَةِ قَلَقٌ عِنْدَنَا**».

ولم يذكر[1] وجه قلقها، وقد ذكره في غير هذا الكتاب وهو أنّ تقرير هذه المقالة وأمثالها لو صدرت من متكلِّم من متكلمي الإسلام فلا يجب أن تتواتر وتشتهر ويتناقلها الناقلون، بل جوازُ اندراسها بعد ظهورها ثابتٌ، فمن أين يُعرَف عدَمُ المخالِف؟!

هذا بعد ظهور الكلام في هذه المسألة، وأمّا العصر الأول فلا يكاد ينقل فيه من آحاد هذه التفاريع شيء، فلم يتَمَشَّ هذا الاستدلال، والالتجاءُ إلى مسالك العقول متعيِّنٌ على ما بَرهَنَّا في[2] إثباتِ الصفات.

ثم قال: «**وَالَّذِي نَخْتَارُهُ فِي ذَلِكَ أَنْ يُقَالَ: لَوْ كَانَتِ الذَّاتُ لَا صِفَةَ لَهَا زَائِدَةً عَلَيْهَا لَلَزِمَ أَنْ تَكُونَ عِلْماً قُدْرَةً إِرَادَةً حَيَاةً، فَعِنْدَ ذَلِكَ يَلْزَمُ افْتِقَارُهَا إِلَى مَحَلٍّ؛ إِذْ كُلُّ هَذِهِ الصِّفَاتِ مُحْتَاجَةٌ إِلَى المَحَلِّ بِنَفْسِهَا، وَالذَّاتُ مُسْتَغْنِيَةٌ عَنِ المَحَلِّ، فَيَلْزَمُ أَنْ تَكُونَ قَائِمَةً بِنَفْسِهَا قَائِمَةً بِغَيْرِهَا، وَالجَمْعُ بَيْنَ النَّفْيِ وَالإِثْبَاتِ مِنْ أَقَلِّ دَرَجَاتِ العُقَلَاءِ إِدْرَاكُ إِحَالَتِهِ**».

قلتُ: وهذا إن قالوا أنّ تلك الأحوال هي عَيْنُ الذات، وأنّ الذات مركَّبَةٌ منها، وإن قالوا: إن تلك الأحوال زائدة على الذات فلا بد من الحُكْمِ بقِدَمِها، فيلزم منه تعدُّدُ قدماء، وإنه محال على أصولهم، فإنّ القِدَمَ عندهم أخصُّ وَصْفٍ، والاشتراكُ في الأخصِّ عندهم يوجِبُ الاشتراكَ في الأعَمِّ، فيلزم التماثُلُ وتعدُّدُ القُدَماء[3]، فعاد عليهم إلزامُهم، وانعكس عليهم مرامُهم.

ويلزمهم أيضاً على هذا القول أن تكون الذات قائمةً بنفسها قائمةً بغيرها، فإنهم إذا قالوا: إنَّ القِدَمَ أخصُّ وَصْفٍ، فيلزم أنْ تُمَاثِلَ الذاتُ الصفات، وما وَجَبَ للمِثْلِ وَجَبَ لِمُمَاثِلِه، فيكونُ كل واحدٍ من الذات والصفات قائماً بنفسه قائماً بغيره.

---

(١) في (غ): يبين.

(٢) في (ت) و(غ): ما شرحنا من.

(٣) في (ف): الآلهة.

وأمّا تفسير ما ألزمهم صاحب الكتاب بقوله: «والذي نختاره في ذلك» إلى آخره، معناه أنه يلزمهم من إثبات خواص ذوات لذات الباري تعالى أن تكون ذات الباري تعالى عِلْماً قدرَةً إرادةً؛ ضرورةَ أن من ثبتت له خاصِّيةُ العِلْمِ وجَبَ أن يكون عالِماً؛ إذ يستحيل وجودُ الأخصِّ الذاتي بدون الأعمِّ الذاتي، ويلزم على هذا أن تكون ذات الباري تعالى عِلْماً قدرةً إرادَةً، وهذه الصفات محتاجة إلى المحلِّ بنفسها، وذاته تعالى مستغنيةٌ عن المحل لنفسها، فيلزم أن تكون قائمة بنفسها قائمة بغيرها.

وعلى كل حال، فوجود الأخص الذاتي بدون الأعم الذاتي محال، أعني بالأخص الذاتي: صِفَةَ النَّفْسِ، وبالأعم الذاتي: النَّفْسَ، فلا يُعقَل الجوهر بدون التحيُّزِ، ولا السواد بدون السوادية، إلى غير ذلك من المعاني على القول بالحال.

ثم قال: «**وَقَدْ تَكَلَّمَ الأَصْحَابُ عَلَى مَسْأَلَةِ سَوَادِ حَلَاوَةٍ بِكَلَامٍ طَوِيلٍ لَسْنَا لِذِكْرِهِ الآنَ، فَأَقْرَبُ مَا ذَكَرُوهُ أَنَّهُ لَوْ قَامَ عَرَضٌ وَاحِدٌ مَقَامَ عَرَضَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ ـ لِاشْتِمَالِهِ عَلَى خَاصِّيَّةِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا ـ لَلَزِمَ عَلَيْهِ أَنْ يُضَادَّ الشَّيْءَ وَلَا يُضَادَّهُ، وَالحُكْمُ بِجَوَازِ الِاجْتِمَاعِ وَاسْتِحَالَتِهِ عَلَى ذَاتٍ وَاحِدَةٍ مَعَ شَيْءٍ آخَرَ مُمْتَنِعٌ.**

فَلْيُقْتَنَعْ بِهَذِهِ النُّبْذَةِ، عَلَى أَنَّنا لَوْ حَقَّقْنَا الأَحْوَالَ النَّفْسِيَّةَ لَمْ تَرْجِعْ إِلَّا إِلَى اعْتِبَارَاتٍ ذِهْنِيَّةٍ عَقْلِيَّةٍ لَا يُمْكِنُ إِفْرَادُهَا بِالدَّلِيلِ وَعَقْلِيَّتُهَا لِذَاتٍ مِنْ غَيْرِ فَهْمِ حَقِيقَتِهَا، وَفِي هَذِهِ المَرَامِزِ كِفَايَةٌ لِلْمُتَفَكِّرِ».

قلتُ: الأولى عندي في الجواب أوَّلاً أن نقول: ما ذكرتموه من خواص الصفات بناء على القول بالحال، وهو عندنا محال، وإذا بطل الأصل بطل ما بُنِيَ عليه.

ومما نزيده عليهم ههنا من إلزام المحال على القول بالحال أن نقول: لو جاز وجود(١) الأخص الذاتي بدون الأعم الذاتي للزم منه انقلاب الحقائق،

---

(١) في (ف): ثبوت.

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:06:44 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

كيف وبضرورة العقل نعلم امتناع وجود الأخص الذاتي بدون الأعم الذاتي؟ فإنه يمتنع أن توجَد العالَمِيَّةُ بدون العِلْمِ، والسوادية بدون السواد، والتحيُّزُ بدون المتحيِّزِ؛ لِما فيه من انقلاب الحقائق.

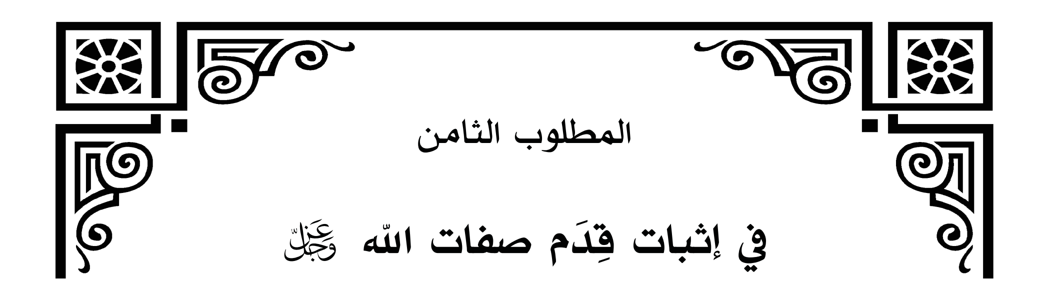
وأيضاً فإثبات الأخص في حق الباري تعالى يلزم منه تصيير واجب الوجود «لا وجود»، فإنه صدَقَ على الأخصِّ أنه «لا وجود»، وصدق على الباري تعالى وصفاته وجوب الوجود.

وأيضاً فصفات الباري تعالى إنما تثبت بدلالة العقول لشهادة الأفعال لها؛ ضرورة افتقار الموجودات لها، وظهورِ آثارها، أو بقاطعٍ من السمع، ولا دليل على الأخصِّ، لا من جهة السَّمْعِ، ولا من جهة العقل؛ إذ لم تتوقف الحوادث عليها، مع ما قدَّمناه من أنّ معقولية الأخص تتوقف على معقولية[1] الذات الثابت لها ذلك الأخصِّ، وذات الباري تعالى لم تدرِكْها العقولُ، فكيف يُدرَك التحيُّزُ مع عدم العِلْمِ بالمتحيِّزِ؟! أم كيف تدرك السوادية مع عدم العلم بالسواد؟! وكذلك كيف تدرك خاصية ذات القديم مع عدم العلم بذات القديم؟!.

وعلى الجملة، فإثبات الأحوال ـ التي لا تتصف بالوجود ولا بالعدم ـ في حق الباري تعالى تجاسُرٌ عظيم، لا يشهد له معقول ولا منقول، بل يشهدان بامتناعه، مع ما في ذكر الأخص من إشعار الاشتراك في الأعم، تعالى الله عن ذلك، بل هو مخالِفٌ لجميع المخلوقات مخالَفةً مطلقةً، ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

---

(١) في (ف): معرفة.



المطلوب الثامن

في إثبات قِدَم صفات الله ﷻ

ثم قال صاحب الكتاب رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

«**المَطْلُوبُ الثَّامِنُ: قِدَمُ هَذِهِ الصِّفَاتِ**».

قال: «**وَلَنَا عَلَى ذَلِكَ مَسْلَكَانِ:**

ـ الأَوَّلُ: أَنَّ عُمُومَ تَعَلُّقِهَا يَلْزَمُ مِنْهُ نِسْبَةُ كُلِّ جَائِزٍ إِلَيْهَا، فَلَوْ كَانَتْ جَائِزَةً لَتَعَلَّقَتْ بِإِيجَادِ نَفْسِهَا، وَذَلِكَ مُحَالٌ.

وَيَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ فِيمَا افْتَقَرَ إِلَيْهِ الفِعْلُ مِنْهَا كَالقُدْرَةِ، وَالإِرَادَةِ، وَالعِلْمِ، وَالحَيَاةِ؛ لأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ حَادِثَةً لَافْتَقَرَتْ إِلَى قَادِرٍ مُرِيدٍ عَالِمٍ حَيٍّ، ثُمَّ الكَلَامُ فِيهَا كَالكَلَامِ فِي الصِّفَاتِ الَّتِي قَبْلَهَا، وَيَتَسَلْسَلُ».

قال: «**وَعِنْدَ هَذَا يَتَلَاشَى كَلَامُ المُعْتَزِلَةِ**» البصريين منهم «**فِي حُدُوثِ الإِرَادَةِ**».

يعني أنه إذا ثبت أنّ كل حادث يفتقر إلى محدِثٍ عالِمٍ قادِرٍ مُريدٍ حَيٍّ، وأثبتوا إرادةً حادثةً، فتفتقرُ ضرورةً إلى إرادةٍ؛ ضرورةَ أنّ كلَ حادِثٍ مختَرَعٍ لا بد له من إرادةٍ يتخصَّصُ بها؛ وإلا لَزِمَ منه وجودُ أثَرٍ بِلا مؤثِّرٍ، وتخصيصٌ من غير مخصِّصٍ، وفيه إبطال دلالة تخصيص العالَم على مخصِّصٍ.

وهذا معنى قوله: «**إذ الإِرَادَةُ لَوْ كَانَتْ حَادِثَةً**» متخصِّصَة بوجه من وجوه التخصيصات «**افْتَقَرَتْ إِلَى إِرَادَةٍ**[1]».

---

(١) بين الإمام المقترح ذلك في «**شرح الإرشاد**» بعد أن أشار إلى أن معتزلة البصرة ـ القائلين بحدوث إرادة للباري تعالى لا في محل ـ قد نقضوا جملة من القواعد العقلية: «ومن المناقضات أن الدليل على إثبات الإرادة لكل واقع متخصص بوجه من =

وَلَا يَنْفَعُ التَّرْوِيجُ عَلَى الجَهَلَةِ بِقَوْلِهِمْ: «الإِرَادَةُ لَا تُرَادُ»؛ فَإِنَّهَا إِذَا كَانَتْ حَادِثَةً مُتَخَصِّصَةً بِوُجُوهِ الإِمْكَانِ افْتَقَرَتْ إِلَى إِرَادَةٍ».

ثم قال: «ثُمَّ إِنَّهُمْ أَثْبَتُوا قَصْداً» فتعرض لمناقضتهم من جهة أخرى في إثباتهم إرادة حادثة للباري تعالى، فقال:

«ثُمَّ إِنَّهُمْ أَثْبَتُوا قَصْداً غَيْرَ قَائِمٍ بِقَاصِدٍ يَكُونُ البَارِي تَعَالَى بِهِ قَاصِداً».

يعني: وفي ذلك إيجابُ المعنَى الحكمَ لِما لم يَقُمْ به ولا اختصاصَ له به، وإنه محالٌ؛ فإنه إذا لم يكن له به اختصاصٌ فليس إيجابُه الحكمَ له بأولى من إيجابه لغيره، مع ما فيه من لزوم قيامِ الحوادث بذاتِ الباري تعالى، والتزامِ قيام الصفات بأنفسها.

ثم قال: **«وَأَثْبَتُوا اخْتِصَاصَهَا بِهِ لِكَوْنِ كُلّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لَا فِي مَحَلّ».**

يعني أنهم أجابوا عن سؤال الاختصاص بأنّ الإرادة الحادثة التي لا في محل اختصت بالباري تعالى لكونه لا في محل، والإرادة لا في محل.

قال: **«مَعَ أَنَّهُ لَفْظٌ مُشْتَرَكٌ[1] يُشْعِرُ بِسَلْبٍ، وَهَلْ هَذَا إِلَّا خَبْطٌ فِي الدِّينِ لَا يَقْبَلُهُ إِلَّا مَنْ زَايَلَهُ التَّوْفِيقُ؟!».**

يعني أنّ ما أثبتوه من الاختصاص بكونهما لا في محل باطل من وجهين:

أحدهما: أنه راجع إلى سَلْبٍ، والسَّلْبُ لا اختصاصَ له.

= وجوه الجواز مطرد في الإرادة على تقدير القول بحدوثها إذ تكون مختصة بزمان يجوز أن توجد قبله وجاز أن توجد بعده، فاختصاصها بزمان وجودها يدل على إرادة موقعها لتخصيصها بزمن وجودها، وإذا اطرد فيلزم منه إثبات إرادة الإرادة ويتسلسل. وهذا جار في كل صفة يتوقف صحة وجود الفعل عليها لو كانت حادثة لاستدعت متعلقاً بها من جنسها، وذلك يلزم التسلسل لا محالة، فنقضوا الدليل العقلي وقالوا الإرادة لا تراد.». اهـ.

(١) قال الإمام المقترح في «**شرح الإرشاد**»: قولنا: «لا في محل» مشترك بين أمرين مختلفين في المعقولية، فيقال: «لا في محل» للجوهر والمراد به: ليس مختصاً به اختصاص الصفة بالموصوف. وقد يقال: «لا في محل» والمراد به أنه ليس في مكان ولا حيز. والاعتبار الأول متحقق في الجوهر، والاعتبار الثاني متحقق في العرض. اهـ.

الثاني: أن قول القائل: «لا في محل»، المَحَلُّ لفظٌ مشترَك، يُطلَق ويراد به المكان، ويطلق ويراد به الاتصاف كقيام الصفة بالموصوف، فإنّ أرادوا بقولهم «لا في محل» بمعنى أنه لا في مكان، فالعَرَضُ لا في مكان، فليس اختصاصُها بالقديم لكونه لا في مكان بأولى من اختصاصها بالعرَض لكونه لا في مكان، بل اختصاصُها بالعرَض أولى؛ لاتفاقهما في الحدوث والعرَضية ونَفْيِ المكان.

وإن أرادوا بقولهم «لا في محل» باعتبار أنه ليس بصفة لموصوف، فالجوهر ليس بصفة لموصوف، فليس اختصاصُها بالقديم لكونه ليس صفةً لموصوف بأولى من اختصاصها بالجوهر لكونه كذلك، بل اختصاصُها بالجوهر أولى؛ لاشتراكهما في الحدوث وعدَمِ المحلِّ. ولأن العالَم كلَّه لا في مكان ولا في محل؛ إذ لو كان المكان شرطاً في وجوده للزم أن لا يوجد موجود؛ ضرورةَ التسلسل.

قلت: مع ما يلزمهم في ذلك من قيام العرَض بنفسه، وإنه محال لِما فيه من انقلاب الحقائق. مع ما يلزمهم من قيام الحوادث بذات الباري تعالى من أحكام الإرادة كما قدمناه.

وهذه كلها مخالَفة للمعقول، وضحكة لأهل العقول، وحاصلها سفسطة وإنكارٌ للبدائه وإبطالٌ لدلالات الأدلة العقلية البديهية، وسبب إنكارهم لذلك كله الأصول الفاسدة من التقبيح والتحسين وغير ذلك.

ثم تعرض رَحِمَهُ ٱللَّهُ للمسلك الثاني في إثبات قِدَم الصفات واستحالة حدوثها فقال:

«ثُمَّ الدَّلِيلُ عَلَى اسْتِحَالَةِ قِيَامِ الحَوَادِثِ بِذَاتِهِ تَعَالَى[1] مَا تَقَدَّمَ مِنْ لُزُومِ

---

(١) **قال الشيخ البكي الكومي**: المعنيُّ من هذا المعتقد أنّ صانع العالَم يستحيل أن تَحُلَّ الحوادثُ به. والمراد هنا بالحوادث: ما له وجودٌ حقيقيٌّ مسبوقٌ بالعدم، لا المتجدِّدَ من الصفات الإضافية التي لا وجود لها، ككونه جلَّ وعلا قَبْلَ العالَم ومَعهُ وبعدَه، أو السلبية ككونه مَثلاً غير رازقٍ لزيدٍ الميِّت، ولا ما يَتبَع تعلُّقَ صفاته كالخالق والرازق، فإنّ هذا كله ليس محلَّ النزاع. وبالجملة، ففَرْقٌ بين الحادث والمتجدِّد، =

مُلَازَمَتِهَا لَهُ، فَيَكُونُ حَادِثاً[1]».

يعني أنّ الصفات لو كانت حادثة للزم قيامُ الحوادث بذاته، وإنه محال[2] لِما تقدم من لزوم ملازمتها له، فيؤدي إلى حدوثه؛ إذ لو قامت به لم يخل عنها؛ ضرورة أنّ القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده، وما لا يخلو عن الحوادث حادِثٌ ضرورة عدم المسبوقية، أعني أنّ كل ما لا يسبق الحوادث حادث.

ويلزم أيضاً من قيام الحوادث بذاته تعالى تعدُّد الذات، وإنه محال.

وأيضاً «**تَتَطَرَّقُ وُجُوهُ الجَوَازِ إِلَيْهِ؛ إِذْ يَحْكُمُ العَقْلُ إذ ذَاكَ أَنَّ ذَاتَهُ جَائِزَةٌ أَنْ تَكُونَ عَلَى صِفَةٍ كَذَا، وَجَائِزَةٌ أَنْ تَكُونَ عَلَى صِفَةٍ كَذَا غَيْرِ هَذِهِ الصِّفَةِ، وَقَدْ قَامَ الدَّلِيلُ عَلَى وُجُوبِ ذَاتِهِ**»[3].

= فهو جلّ وعلا لا يتَّصِفُ بحادثٍ، ويجوز اتصافُه بالمُتجدِّد؛ إذ الصفات المتجدِّدَة مَحضُ اعتبارٍ وإضافةٍ، فلم يلزم من ذلك محال. وبهذا التحقيق يُعلَم مَحلُّ النزاعِ، وهو الذي حرَّرناه.

وقد أجمع أهل السنة والجماعة على أنّ الله ﷻ لا يكون مَحلّاً للحوادث بذلك التفسير المذكور. وبيانه أنّه لو جاز اتصافُه بالحوادث لَجازَ النقصانُ عليه، والنقصانُ عليه باطلٌ ومُحالٌ إجماعاً. بيان اللزوم أنّ ذلك الحادث إن كان من صفات الكمال كان الخُلُوُّ عنه ـ مع جوازِ الاتصاف به ـ نُقصَاناً، وقد خَلَا عنه قبل حدوثه، وإن لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصافُ الواجبِ به؛ لأنّ كلّ ما يتَّصفُ به الواجب يكون كمالاً. (تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب).

(١) قال الإمام الأبياري في كتابه التبيان في شرح البرهان: صفاته ﷻ لا جائز فيها؛ إذ الجائز لا وجود له بنفسه، وهو مفتقر إلى من يوجده، فتتحقق فيه حقيقة الحدَث، والقديم سبحانه يستحيل أن يكون محلاً للحوادث؛ إذ لو قامت به لم يخل عنها، وما لا يعرى عن الحوادث حادث، ويستحيل عليه تعالى كل ما يناقض وصف القدم ص٢٩).

(٢) قال الإمام الطبري في التبصير في كلامه عن صفات الله تعالى: لا يجوز تحوُّلها أو تبديلها أو تغيرها عما لم يزل الله ـ تعالى ذكره ـ بها موصوفاً ص١٥٠.

(٣) قرر الإمام المقترح هذا الدليل على استحالة قيام الصفات الوجودية الحادثة بذات الله تعالى في «شَرَحَ» بقوله: كل ما تجددت عليه الأوصاف الجائزة جائزٌ من حيث إن الذات لا تتعقل إلا موصوفة بصفات أو غير موصوفة بصفات، فترددت الذات بين =

يعني لو قامت الحوادث به لجاز في العقل أن تكون ذاته موصوفةً بكذا وأن لا تكون كذلك، فتتطرق وجوه الجواز إلى الذات، وهو نقيضُ الوجوب الثابت للذات.

وحاصل الكلام أنّ القول بحدوث صفاته يؤدي إلى تطرُّق الجواز لذاته وحدوثِه، وإنه محال، وما يؤدي إلى المحال فهو محال، وإذا بطل الحدوث تعين القِدَمُ ضرورة أن لا واسطة.

قلتُ: وهذه الطريقة تشتمل على قِدَمِ جميع الصفات، ما افتقرَ الفعلُ إليها، وما لم يفتقر، بخلافِ الطريقة الأولى.

ثم قال: «**وَعِنْدَ هَذَا لَا نُبَالِي بِمَا مَوَّهَ بِهِ الخُصُومُ فِي العِلْمِ وَالكَلَامِ وَأَمْثَالِهِ**».

يعني أنه إذا ثبت الدليل على استحالة حدوث صفاته لاستحالة ما يؤدي إليه من الجواز والحدوث على ذات الباري تعالى، فلا مبالاة بقول من قال: «إن الكلام والعلم حادثان»؛ إذ القول بحدوث شيء من الصفات يؤدي إلى المحال.

قلتُ: وهذا دليل أطال فيه، وأدرج فيه الرد على الخصوم حتى لا يكاد ينضبط لمن لم يتمرن في هذا الفن، وتلخيصه وحصره بقِسمَةٍ دائِرةٍ بين النفي والإثبات أن يقال: صفاته تعالى لا يخلو إمّا أن تكون قديمةً أو حادثةً، لا جائز أن تكون حادثة من وجهين:

أحدهما: عمومُ تعلُّقِها بكل حادِثٍ، فلو كانت حادثةً لتعلَّقت بإيجاد نفسها، وإنه محال.

والثاني: أنه لو كانت حادثة للزم قيامُ الحوادث بذاته تعالى، وإنه محال.

= الاتصاف بالصفات أو العروّ عنها، وإذا جاز أن تكون متصفة وجاز أن لا تكون متصفة صارت موسومة بحكم الجواز، وكل جائزٍ فمُقتضىً لمُقتضٍ، ووجوبُ وجود القديم يمنع من ذلك، فامتنع القول بتغيّره. اهـ.

وإذا بطل الحدوث تعيَّن القِدَمُ؛ ضرورةَ أن لا واسطة بين القِدَم والحدوث في الأمر الوجوديِّ، والله الموفق للصواب.

ثم تعرض للردِّ على «هشام[1]» و«جهم بن صفوان» في إثباتهما علوماً حادثةً للباري تعالى لا في محل، يُحدِثُها ليعلم بها ما يتجدَّدُ من الحوادث، فقال رَحِمَهُ اللَّهُ:

«أَمَّا قَوْلُ «هِشَام[2]» وَمُتَّبِعِيهِ فِي حُدُوثِ العِلْمِ، فَيَنْدَفِعُ بِأَنْ يَتَحَقَّقَ لَكَ أَنَّ العِلْمَ بِالكَائِنِ وَالعِلْمَ بِمَا سَيَكُونُ مُتَمَاثِلَانِ، وَعِنْدَ ذَلِكَ دَوَامُ العِلْمِ يُغْنِي عَنِ المُتَمَاثِلَيْنِ» الكلام إلى آخره.

قلتُ: قد رمز إلى إبطال مذهب «جَهْم» و«هِشَامَ» رمزاً على حسب قصده في هذا المختصر، وهي قاعدة عظيمة في الدين، ينبغي التشمير لها وبيان فساد قول الخصم فيها، وها أنا أذكر شُبهَتهُم أوَّلاً؛ إذ الكلام في الشيء ردّاً أو قبولاً فرعٌ عن كونه معقولاً، ثم أنعَطِف على مناقضتهم والردِّ عليهم، وأدرج في ذلك ما ذكره صاحب الكتاب وغيره، مستعيناً بالله وهو خير معين، فأقول وبالله التوفيق:

---

(١) رد عليه الإمام الفخر الرزي فقال: واعلم أن هشاماً كان رئيس الرافضة، فلذلك ذهب قدماء الروافض إلى القول بالبداء، أما الجمهور من المسلمين فإنهم اتفقوا على أنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يعلم الجزئيات قبل وقوعها، واحتجوا عليه بأنها قبل وقوعها تصح أن تكون معلومة لله تعالى. وإنما قلنا أنها تصح أن تكون معلومة؛ لأنا نعلمها قبل وقوعها؛ فإنا نعلم أن الشمس غداً تطلع من مشرقها، والوقوع يدل على الإمكان، وإنما قلنا: أنه لما صح أن تكون معلومة وجب أن تكون معلومة لله تعالى؛ لأن تعلق علم الله تعالى بالمعلوم أمر ثابت لنفس حقيقة العلم، فليس تعلقه ببعض ما يصح أن يعلم أولى من تعلقه بغيره، فلو حصل التخصيص لافتقر إلى مخصص، وذلك محال، فلزم من صحة تعلقه ببعضها وجوب تعلقه بكل المعلومات. (انظر: التفسير الكبير ٤/ ٣٩).

(٢) هو: هشام بن الحكم الشيبانى: متكلم مناظر، كان شيخ الإمامية فى وقته. ولد بالكوفة ونشأ بواسط، وسكن بغداد، وانقطع إلى يحيى بن خالد البركمى فكان القيم بمجالس كلامه ونظره. من مؤلفاته: الإمامة، القدر، الشيخ والغلام، الرد على المعتزلة فى طلحة والزبير، الرد على الزنادقة، الدلالات على حدوث الأشياء. توفي سنة ١٩٠هـ. (الأعلام ٨/ ٨٥).

اعلم أوَّلاً أن إيراد هذه الشُّبهة لهم أن قالوا: الباري تعالى كان عالِماً في الأزل بأنّ العالَمَ سيُوجَد، فإذا وُجِد فلا يكون عالِماً بأنه سيوجَدُ، فإنّ من ضرورة قولنا: «إنه عالِمٌ بأنه سيوجَدُ» توقُّعُ الوجود في المستقبل، وذلك لا يُتصوَّرُ في حال الوجود، والعِلْم بأنه وُجِد لا يُتصوَّرُ أزَلاً، وما لا يُتصوَّرُ أزلاً وجبَ أن يكون حادِثاً.

وبيان عدم تصوُّرِه أزَلاً أنّ العِلْمَ يتعلَّقُ بالمعلوم على ما هو به، وهو مُنْتَفٍ أزَلاً؛ لِمَا قام عليه من البرهان من استحالة قِدَمِه ووجوب حدوثِه، فلو كان العلم بالوجود أزَلاً لزم ثبوت هذا المعلوم[1] أزَلاً، وهو محال. هذا تقرير هذه الشبهة[2].

والجواب أوَّلاً إلزامُهم انقلاب الحقائق في ادعاءهم عِلماً قائماً لا بمحل، فنقول: نَفْيُ احتياج العِلْم إلى محل إمّا أن يكون لمعنًى يرجِعُ إلى ذات كونه عِلْماً، فيجب أن يكون كل علم غير محتاج إلى المحل، وإمّا أن يكون لأمر زائد على ذات كونه عِلْماً، وذلك الزائد إمّا أن يكون معنًى أوجَب له ذلك، فيلزم منه قيام المعنى بالمعنى والتسلسل، ويلزم منه أيضاً بطلان اطراد العلة[3] وانعكاسها، وكون العدَم معلولاً، والعدم لا يكون عِلَّةً ولا معلولاً، ثم ليس كون أحد المعنيين يكون محلاً للآخر بأولى من العكس.

ثم ذلك المعنى القائم بهذا العلم الموجب له الاستغناء هو أيضاً من المعاني المفتقرة إلى محل، وهو الجوهر، فما الموجب له الاستغناء عن الجوهر؟! إما أن يكون ذلك لكونه معنًى، أو لزائدٍ، ويدور أو يتسلسل، وإما أن يكون استغناؤه لفاعل، فيجوز أن يكون الفاعل موجِباً لنَفْيِ الاحتياج في كلِّ عرَضٍ وكلِّ معنًى، وليس الأمر كذلك لِما فيه من انقلاب الحقائق؛ فإنّ فعل الفاعل لا يُخرِجُ الشيءَ عن حقيقته، فلا يجوز أن يقلب الجوهر عَرَضاً

---

(١) في (غ): التعلق.

(٢) راجع هذا التقرير في شرح الإرشاد للمقترح، ص١٨٣، ١٨٤.

(٣) في (غ): العلل.

والعرَضَ جوهَراً؛ فإنّ القدرة إنما تتعلق بما يمكن وجودُه، وهذا من المستحيل، فنَفْيُ الاحتياج إلى المحل في حق الجوهر لا يجوز أن يثبت بالقدرة، كما أنّ إثباتَ الاحتياج إلى المحل في حقِّ العرَض لا يجوز أن يثبت بالقدرة، وما ليس بممكن لا يكون مقدوراً، وما ليس بمقدور يستحيل أن يُوجَد، كيف وأَثَرُ القدرة لا يكون نَفْياً؟!

وإذا أردت حَصْرَ هذا بالقسمة الدائرة بين النفي والإثبات، فنقول لهم: لو أحدث الباري تعالى لنفسه عِلماً فلا يخلو: إمّا أن يُحدِثَهُ في ذاته، أو في محل، أوْ لا في ذاته ولا في محل:

ـ والحدوث في ذاته يُوجِبُ التغيُّرَ.

ـ والحدوثُ في محل يوجب وَصْفَ المحلِّ به.

ـ والحدوث لا في محل يُوجِبُ نَفْيَ الاختصاصِ بالباري تعالى، وقيامَ الأحكام الحادثة بذاته، مع ما فيه من انقلاب الحقائق على نحو ما قررناه.

وإذا أبطلنا الأقسام، ولا مزيد عليها، أذِنَ بطلانها بفساد المذهب المنقسم عليها[1].

ومن الجواب أيضاً أن نقول: هذه العلوم المتجددة هل هي معلومة قبل كونها موجودة أم ليست بمعلومة:

ـ ولا يصح القول بأنها ليست بمعلومة؛ إذ ما لا يتقدَّمُ العِلْمُ به عليه لا يَصِحُّ وجودُه.

ـ وإن كانت معلومة، أفبِعِلْمٍ أزلي وعالِميته، أم بعلوم أخر؟

* فإن كان الأول فجوابنا عن الحوادث المتجدِّدة في كونها معلومة بعِلْمٍ أزلي جوابكم عن العلوم المتجددة.

* وإن كان الثاني، فكانت محتاجةً إلى علوم أخر، والكلام في تلك

---

(١) وهذه الطريقة السديدة اعتمدها الإمام أبو الحسن الأشعري في «**اللمع**»، والإمام ابن جرير الطبري في كتابه «**التبصير**» في بيان استحالة حدوث صفة الكلام للباري تعالى.

العلوم كالكلام في هذه، ويتسلسل[1].

ومن الجواب أيضاً وهو للشيخ «أبي الحسن» رضي الله عنه أن قال للجهمية: هذا العلمُ المتجدِّدُ عندكم لا بد أن يحصل العلمُ به قبل الوجود المتجدِّد بلحظة؛ ضرورة صحة القَصْدِ إليه، فإذا تقدَّمَه بلحظة كان أيضاً عِلْماً بما سيكون، لا عِلْماً بالكائن، فهو إذاً والعلمُ الأزلي بما سيكون سواء، فإنه إذا جاز تقدُّمُه بلحظة جاز قِدَمُه.

ومن الجواب أيضاً لصاحب الكتاب وهو أن قال: «وأمّا قول «هشام» ومتبعيه في حدوث العلم» إلى قوله: «في زمن كذا» ومعنى ذلك أنا نَفْرِض الكلام في الشاهد حتى تتبين الحقيقة، فننقلها إلى الغائب، فنقول: لو أخبَرَ إنساناً مخبِرٌ صادِقٌ بأنّ زيداً سيقدم غداً عند الظهر، تعلَّقَ عِلْمُه بقدوم زيد غداً عند الظهر، فلما كان من الغد قَدِم زيدٌ عند الظهر، فتعلَّقَ عِلْمُه بقدومه عند الظهر، فصار إذاً عِلْمُه بأن سيكون قدوم زيد غداً وعِلْمُه بكونه غداً متماثلان، وبيان تماثلهما أنهما تساويا في العِلْمِيَّة، ومتعلَّقُهُما واحِدٌ: وهو قدومُ زَيْدٍ غداً عند الظهر، فإذا تبين[2] لك أنّ العِلْمَ بالكائن والعِلْمَ بما سيكون متماثلان في الشاهد، فعِلْمُ الباري تعالى عندنا وعالِميته عندكم قديم دائم، فيغني دوامُه عن التماثل.

ثم قال: «**وَتَقْرِيرُهُ بِالِاشْتِرَاكِ فِي حَقِيقَةِ العِلْمِ وَالتَّعَلُّقِ، فَإِنَّ مُتَعَلَّقَ العِلْمِ بِوُجُودِهِ حَالَةَ وُجُودِهِ هُوَ مُتَعَلَّقُهُ قَبْلَ وُجُودِهِ، إِذْ هُوَ وُجُودُهُ فِي زَمَنٍ كَذَا**».

يريد تقرير تماثل العِلْمَين الحادثين المتعلِّقين بقدوم زَيْدٍ بالاشتراك في حقيقة العلم واتحادِ المتعلَّقِ، ودوامُ العلم في الغائب يُغنِي عن تعدُّدِ المِثْلَيْن في الشاهد[3]، فيكون متعلَّقُ عِلْمِ الله تعالى بأن سيكون هو متعلَّقُ علمه

---

(١) راجع هذا الجواب للشهرستاني في نهاية الأقدام ص١٢٦.

(٢) في (ف): ثبت.

(٣) قال الإمام المقترح في شرح الإرشاد: اتحاد المعلوم يوجب تماثل العلمين المتعلقين به، وإذا قدر العلمُ باقياً لا يزول فيقوم مقام العلمين ص١٨٤.

بالكائن، كما كان ذلك في الشاهد، فلا يتغيَّرُ شيءٌ عند الوجود؛ إذ معنى تعلُّق العِلْم بأن سيكون: تعلُّقُه بوجود ذلك الكائن في زمن كذا، فإذا وُجِدَ ذلك الزمان كان العلم متعلِّقاً به كما كان.

ثم قال: «**نَعَمْ يُمَوَّهُ عَلَى الضُّعَفَاءِ بِأَنَّ المَعْلُومَ قَبْلَ الوُجُودِ: العَدَمُ، وَحَالَةَ الوُجُودِ: الوُجُودُ**».

يعني أنّ الخصم يُمَوِّه[1] على الضعفاء بأن يقول: المعلوم قبل الوجود هو العَدَمُ، والمعلومُ حالة الوجود: الوجودُ.

ثم قال: «**وَهَذَا اللَّفْظُ عَلَى إِطْلَاقِهِ خَطَأٌ؛ فَإِنَّ العَدَمَ حَالَةَ العَدَمِ مَعْلُومٌ، أَمَّا أَنَّهُ مَعْلُومٌ عَلَى الإِطْلَاقِ فَلَا، وَحَالَةَ الوُجُودِ عُلِمَ وُجُودُهُ فِي زَمَنِ كَذَا، وَلَا يَتَجَدَّدُ بِالكَوْنِ مَعْلُومٌ زَائِدٌ**».

يعني أنّ الموجود حالةَ الوجود هو المعلوم قبل وجوده بالعلم بأن سيكون؛ إذ لا معنى للعِلْم بأن سيكون إلا تعلُّقُه بوجوده في زمن كذا، فعند وجود ذلك الموجود لم يتغيَّر شيءٌ، بل هو الموجود الذي كان متعلَّقاً للعلم بأن سيكون.

وإنما الاختلاف في قولنا: الآن، وأن سيكون، وكان، وذلك راجع إلى مقارنة الخبر مخبره وعدم مقارنته، فإذا قارن الخبر مخبره قلنا: الآن، وإذا تأخر الخبر عن مخبره سميناه ماضيا، وإذا تقدم على مخبره سميناه مستقبلاً، والشيء الواحد في نفسه لا تتغير حقيقته باعتوار[2] هذه الأسماء عليه، فيكون الشيء الواحد يعبَّرُ عنه بهذه الثلاثة الأسماء، وهو في نفسه لا تتغير حقيقته.

ومثاله أنك لو أخبَرت مثلاً عن يومِ الجمعة يومَ الخميس الذي قبله عبَّرْتَ عنه بأنه مستقبل، فإذا أخبرت عنه يوم الجمعة عبَّرت عنه بالآن، وإذا أخبرت عنه يوم السبت الذي بعده عبرت عنه بالماضي، فهذه ثلاث عبارات

---

(١) يقال: موَّهَ فلانٌ باطِلَه: إذا زَيَّنه وأَراه في صورةِ الحقّ. والتمويه: هو التلبيس. (راجع لسان العرب، مادة: موه).

(٢) في (غ) و(ف): باعتبار. والاعتوار: هو التداول.

عن معبَّر واحد، وذلك المعبَّر عنه واحدٌ لم تتغير حقيقتُه وهو يوم الجمعة، فقد تبين أن الاختلاف راجع إلى مقارنة الخبر مخبره وعدم مقارنته.

ثم رجع إلى الاستدلال على تماثل العِلْمَين الحادثين اللذين تقدم ذكرُهما والاستدلال على ترادفهما، فأردف ذلك هنا بدليل آخر، وكان حقه أن يذكره عند الدليل الأول، فقال رَحِمَهُ اللَّهُ:

«ثُمَّ الدَّلِيلُ عَلَى التَّمَاثُلِ أَيْضاً فِي الشَّاهِدِ أَنَّهُ لَوْ كَانَ مُخَالِفاً لَهُ لَلَزِمَ أَنْ يَكُونَ ضِدّاً، فَيُوجِبَ لِلذَّاتِ بِالعَكْسِ مِنْ حُكْمِهِ، أَوْ يَكُونَ خِلَافاً غَيْرَ ضِدٍّ فَيُجَامِعُ ضِدَّ العِلْمِ الأَوَّل، وَهُوَ مُحَالٌ».

ثم تعرض لدليل آخر على إبطال علوم متجدِّدَةٍ للباري تعالى فقال رَحِمَهُ اللَّهُ:

«ثُمَّ المَعْلُومُ وُجُودُهُ لَا بُدَّ أَنْ يَتَقَدَّمَ العِلْمُ بِهِ عَلَيْهِ؛ وَإِلَّا فَلَا يَصِحُّ وُجُودُهُ».

وهذا قد قدمنا نحن تقريره في الأدلة الأُوَل.

ثم تعرض للمعتزلة في إثباتهم إرادةً حادثةً لا في محل لشِبْهِها بمسألة «هشام» ومتبعيه في إثباتهم علوماً حادثة لا في محل، فقال رَحِمَهُ اللَّهُ:

«وَأَمَّا قَوْلُ المُعْتَزِلَةِ فِي حَدَثِ الإِرَادَةِ، فَقَدْ أَبْطَلْنَاهُ.

وَأَمَّا قَوْلُهُمْ فِي الكَلَامِ، فَمَنْشَؤُهُ اعْتِقَادُهُمْ أَنَّ الكَلَامَ هُوَ الحُرُوفُ المُنْتَظِمَةُ وَالأَصْوَاتُ المُتَقَطِّعَةُ، وَأَنَّهُ لَيْسَ وَرَاءَ الإِرَادَةِ وَالعِلْمِ بِكَيْفِيَّةِ نَظْمِ الصِّيغَةِ مَعْنًى فِي النَّفْسِ، وَاعْتَقَدُوا أَنَّ الإِرَادَةَ حَادِثَةٌ لَا فِي مَحَلٍّ، وَأَنَّ الكَلَامَ المَنْسُوبَ إِلَى الحَقِّ قَائِمٌ بِمَحَلٍّ هُوَ جَمَادٌ، وَيُنْسَبُ إِلَيْهِ بِمَعْنَى أَنَّهُ فِعْلُهُ.

وَلَيْتَ شعْرِي كَيْفَ يَعُودُ إِلَى الذَّاتِ مِنَ الفِعْلِ حُكْمٌ؟! وَكَيْفَ لَا يُوصَفُ بِهِ المَحَلُّ الَّذِي قَامَ بِهِ الكَلَامُ وَعِنْدَ ذَلِكَ يَكُونُونَ مَأْمُورِينَ مَنْهِيِّينَ مُمْتَثِلِينَ مُطِيعِينَ لِلجَمَادِ؟! وَهُوَ عَوْدٌ إِلَى عِبَادَةِ الأَصْنَامِ».

ثم قال: **«وَالدَّلِيلُ الدَّالُّ عَلَى إِثْبَاتِ الكَلَامِ لَهُ هُوَ الدَّلِيلُ عَلَى قِيَامِهِ بِهِ؛ إِذْ هُوَ مَعْنَى الصِّفَةِ»**.

قلت: ما ذكره عن المعتزلة من أنّ كلام الباري تعالى قائم بجماد، لم

يتحقق الخلاف بيننا وبينهم، فإنّا لم نتوارد معهم على محل واحد، فإنّ الكلام الذي نثبته نحن ليس بحرف ولا صوت، وهو قائم بذات الباري تعالى، وهم ينكرونه، والكلام الذي أثبتوه هم حروف وأصوات قائم بالجماد، فليس كلامنا عليه، فلم يتحقق التوارد على محل واحد.

ثم قال: «**وَالكَلَامُ لَا نَعْنِي بِهِ حُرُوفاً مُرَتَّبَةً يَسْبِقُ بَعْضُهَا بَعْضاً، كَمَا صَارَ إِلَيْهِ عَوَامُّ المُجَسِّمَةِ، حَتَّى لَزِمَ مِنَ الغُلُوِّ فِي التَّعَصُّبِ لِهَذَا المُعْتَقَدِ القَوْلُ بِقَدَمِ الرُّقُومِ فِي الأَوْرَاقِ لِلاشْتِرَاكِ فِي لَفْظِ الحَرْفِ، وَلَيْسَ هَؤُلَاءِ مِنْ أَهْلَ النَّظَرِ فَيُتَكَلَّم مَعَهُمْ بِمَدَارِكِ العُقُولِ، فَلْيَتَلَطَّفْ فِي تَعْلِيمِهِمْ المُرْشِدُ بِقَدْرِ الإِمْكَانِ**».

قلت: فأمّا ثبوت الكلام له تعالى فقد تقدم تقرير ذلك قبل هذا، وأشرنا إليه بوجوه:

- منها: ملازمةُ الخبرِ العلمَ، والخبرُ من أقسام الكلام.
- ومنها: جوازُ تردد الخلائق بين أمرٍ مطاعٍ ونَهْيٍ.
- ومنها: وجهُ دلالة المعجزة على ثبوت الصدق والتصديق معاً.
- ومنها: كونُه تعالى مَلِكاً، ولا يصح المُلْكُ إلا بثبوت الأمر والنهي.
- ومنها: صحة كلام النفس، وأنه من صفات الكمال، وعدمُه من صفات النقص، ويستحيل اتصافه بالنقص؛ وإلا لزم حدوثه، فالنقص عليه محال بالمعقول والمنقول.

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:06:49 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

خاتمة

في إثبات وحدانية كل صفة من صفات الله ﷻ

ثم تعرض للاستدلال على اتحاد الصفات فقال رحمه الله:

«**خَاتِمَةٌ**:

كُلُّ صِفَةٍ مِنْ صِفَاتِ البَارِي تَعَالَى وَاحِدَةٌ، لَا كَثْرَةَ وَلَا عَدَدَ فِيهَا».

قال: «**وَالبُرْهَانُ عَلَيْهِ يَنْبَنِي عَلَى مَا تَقَدَّمَ مِنْ ثُبُوتِ تَعَلُّقِهَا بِمَا لَا يَتَنَاهَى، فَلَوْ كَانَتْ عَدَداً فَإِمَّا أَنْ تَكُونَ عَدَداً غَيْرَ مُتَنَاهٍ، فَهُوَ مُحَالٌ؛ إِذْ كُلُّ مَا دَخَلَ فِي الوُجُودِ مَعْدُودٌ مَوْسُومٌ بِحُكْمِ النِّهَايَةِ**».

قلتُ: وهذا يرد عليه إشكال لأنّ ذلك إنما امتنع في الوجود الحادث لقيام الدليل على تناهيه، فيستحيل دخول ما لا يتناهى في المتناهي، ولأنّ الحوادث تنصرم بالواحد على إثر الواحد، والقول بعدم تناهيها يؤدي إلى إثبات حوادث لا أول لها، فامتنع لذلك دخول ما لا يتناهى في وجودها[1].

وهذا بخلاف القديم، فإن وجود القديم غير متناه، ولا ينصرم بالواحد على إثر الواحد، فلا يمتنع أن يكون منها أعداد لا تتناهى قائمة بما لا يتناهى، وقد صار إلى ذلك «أبو سهل الصعلوكي[2]»، وقال بجواز أن يثبت

---

(١) قال الشيخ **ابن التلمساني**: الذي قام الدليل على استحالته وجود حوادث لا نهاية لها، وبيّنوا الاستحالة فيها بوجوه لا تطرد مع فرض القِدَم، كتقدير خروج بعضها عن الجملة ونسبة الجملتين، ولزوم تطرّق الأقلّ والأكثر لما لا يتناهى؛ فإنّ فرض نفي الواجب محال، بخلاف الحادث، وكذلك الاستدلال بالجمع بين عدم النهاية والانقضاء لا يطرد هنا لوجوبها، وكذلك الاستدلال بأنّ كلّ واحد مسبوق بعدم نفسه فالكلّ مسبوق بالعدم، كلّ ذلك لا يمكن تقريره هنا. (شرح معالم أصول الدين).

(٢) هو: محمد بن سليمان أبو سهل الصعلوكي الحنفي العجلي: الإمام الهمام المتكلم =

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:06:49 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

للباري تعالى علومٌ لا تتناهى، و«أبو سهل» هذا من كبار الأشعرية المتكلمين.

ثم قال: «**وَإِمَّا أَنْ تَكُونَ عَدَداً مُتَنَاهِياً، فَهُوَ مُحَالٌ؛ إِذْ لَا يَصِحُّ أَنْ يَتَوَزَّعَ مَا لَا يَتَنَاهَى عَلَى المُتَنَاهِي، وَيَسْتَدْعِي الاقْتِصَارُ عَلَى عَدَدٍ مُخَصِّصاً**».

يعني بذلك أنه إذا قام الدليل على كل واحد من الصفات أنه يتعلق بما لا يتناهى، فتقدير عِلْمَين أو قُدرتَيْن أو إرادتَيْن إذا قُدِّرَ أن كل واحدة منها عامة التعلق فلا حاجة إلى الأخرى، ثم ليس واحد منها أولى بالتعلق من الأخرى[1]، فيؤدي إلى توزيع ما لا يتناهى من الممكنات على ما يتناهى من الصفات، وهو محال لِما فيه من تقدير ما لا يتناهى بالربع أو بالنصف أو غير ذلك من الأعداد، وهو محال؛ إذ ما لا يتناهى لا نِصْفَ له ولا ثلث ولا ربع.

ثم قال: وأيضاً فيلزم عليه إذ جاوز العقل الوَحدة إلى إثبات العدد، فالعقل لا يخصِّصُ عدداً دون[2] عدد، فليس الحُكْم عليها مثلاً أنها عشرة علوم أو عشرة إرادات بأولى من الحكم بأقل من ذلك أو أكثر، فتخصيص ذلك بعدد دون عدد يستدعي مخصِّصاً.

قال: «**وَقَدْ سَبَقَ التَّنْبِيهُ عَلَيْهِ**».

= المفسر الفقيه الأديب اللغوي النحوي الشاعر المفتي الصوفي الكاتب العروضي، حبر زمانه وبقية أقرانه رضي الله عنه، ولد سنة ٢٧٦ هـ، توفي سنة ٣٦٩هـ. (راجع التبيين لابن عساكر ص١٨٣ ـ ١٨٨).

(١) **قال الشيخ أبو العباس أحمد المنجور**: في مختصر شرحه على «**محصل المقاصد مما به تعتبر العقائد**» للشيخ أحمد بن زكري: «لو تعدد علمه تعالى أو قدرته أو غيرهما من صفاته لاجتمع المثلان، لكن التالي باطل. وبيان ذلك أنه قد قام الدليل على عموم تعلق الصفة المتعلقة، فلو قدّر له علمان لزم أن ما تعلق به أحدهما هو عين ما تعلق به الآخر، فيتحدان في الحقيقة والمتعلق، وحينئذ لا يجوز اجتماعهما بذات واحدة؛ لأن أحدهما قد أوجب لتلك الذات كونها عالمة بالشيء، فلو قام بها علم ثان يتعلق بما يتعلق به الأول لزم تحصيل الحاصل، أو تخلف حكم العلم الثاني عنه، وكلاهما محال. وهذا التقدير جار في جميع الصفات. (مخـ/ ١٧٧).

(٢) في (ع): عن.

يعني: قد سبق التنبيهُ على استحالة تخصيص القديم.

قلتُ: وهذا القسم الأخير أيضاً فيه نظر، فإن قوله: «إذا قدرنا مثلاً علمين أو إرادتين إلى غير ذلك من الصفات المتعلقة، وقام الدليل على أن كل صفة من ذلك تتعلق بما لا يتناهى، فلا فائدة في إثبات الأخرى»، فقول القائل: لا فائدة في إثبات الأخرى، جنوح إلى الصلاح والأصلح، وذلك باطل عندنا، فما المانع أن تكون علوماً متعددةً يتعلق كل واحد منها بما تعلق به الآخر؛ إذ لا مانع من تعلق العلوم المتعددة بالشيء الواحد، وتكون كلها متماثلة، كيف وقد ذهب «أبو سهل الصعلوكي» إلى جواز علوم لا تتناهى، وذلك غير مستحيل.

نعم يمتنع تعدُّد القدرة والإرادة[1] من حيث المعقول؛ ضرورة أنهما من الصفات المؤثرة، فليس تأثير إحدى القدرتين في الوجود وإحدى الإرادتين في التخصيص بأولى من الأخرى، فيلزم عليه دليل التمانع، بخلاف العلم والكلام وغير ذلك من الصفات التي لا تُأثِّرُ. كيف ودليلُه لا يجري فيما لا تعلُّقَ له من الصفات كالحياة، فإنها لا تعلق لها؟!

وأما قوله: «وأيضاً فيلزم من الاقتصار على عدَدٍ مخصوصٍ مخصِّصاً»، فضعيف من وجهين:

---

(١) الذي اختاره الشريف رحمه الله من التفريق بين العلم من جهة، والقدرة والإرادة من جهة أخرى، أو بين الصفات الغير المؤثرة، والصفات المؤثرة، بحيث أثبت للثانية الوَحدة بالبرهان العقلي، خلافاً للأولى، هو غير ما مشى عليه المحققون من التسوية بينهما في برهان الوَحدانية، فقد قال الشيخ **ابن التلمساني**: نِسبَةُ عِلْمِه ـ تعالى ـ إلى الممكنات نِسبَةٌ واحدة، فإنها إنما تعلقت بها من حيث إنها صفة صالحة لكشف الشيء على ما هو عليه، وإذا استوت نسبتُها فليس تخصيصُ تعلُّقِها ببعض بأولى من بعض وإلا لافتقرت إلى مخصِّص، وتعلُّقُ المخصِّصِ بالإله وصفاته محال، إذ يلزم منه جوازُه، فوجب تعلقها بالفِعْلِ، لا بمجرد الصلاحية لِمَا يلزم منه من الاتصاف بنقيضه الممتنع عليه، فلو فُرِضَ له عِلْمٌ آخر لكان مِثْلاً لهذا العلم في استواء النسبة إليها ووجوب التعلُّقِ بها، ويستحيل قيام المثلين بالذات الواحدة، فيلزم وَحدتُه وعمومُ تعلقه بالفعل. وهذا التقرير جار في جميع الصفات. (شرح معالم أصول الدين).

أحدهما: أن ما يُقدَّرُ ثابتاً لله تعالى من الصفات لا يكون إلا واجباً، والواجب لا يخصَّصُ.

الثاني: أنّ الحكم بالجواز لا يكون بالنظر إلى عدد الصفات، وإنما يكون بالنظر إلى عقلية الذات الموصوفة حتى يَحكُمَ العقلُ عليها هل هي قابلة لأقل أو لأكثر، والعقل لم يحط بحقيقة ذات الباري تعالى حتى يحكم عليها بأقل أو أكثر.

كيف وها نحن أثبتنا سبع صفات لدلالة الأفعال والسمع عليها، ولا يلزم من عدم القطع بانتفاء ما سواها ولا بالاقتصار عليها الافتقارُ إلى مخصص؟!. وقد قال هو بنفسه وغيره من المحققين: إنه لم يقم دليل على انحصار الصفات. كيف وما صح في حق الباري تعالى وجَبَ له؟!

والصحيح أيضاً في الكلام أنه ينقسم إلى خبَرٍ وطلَبٍ؛ ضرورة اختلاف حقيقتهما، على ما سنقرره بعد هذا عند تعرُّضِ صاحب الكتاب إليه.

ثم قال: «**وَإِذَا تَحَقَّقَ لَكَ البُرْهَانُ**».

يعني بما ذكره من البرهان على اتحاد كل صفة من صفاته تعالى.

«**فَلَا مُبَالَاةَ بِإِشْكَالٍ يُورَدُ فِي الكَلَامِ مِنْ اسْتِبْعَادِ كَلَامٍ وَاحِدٍ هُوَ: أَمْرٌ، نَهْيٌ، خَبَرٌ، اسْتِخْبَارٌ، وَعْدٌ، وَعِيدٌ؛ لِتَخَيُّلِ التَّضَادِّ بَيْنَ الأَمْرِ وَالنَّهْيِ مُطْلَقاً، وَلِامْتِنَاعِ قِيَامِ صِفَةٍ وَاحِدَةٍ مَقَامَ صِفَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ**».

ثم قال: «**إِذْ الأَمْرُ وَالنَّهْيُ لَا يَتَنَاقَضَانِ إِلَّا عِنْدَ اتِّحَادِ مُتَعَلَّقِهِمَا**».

إنما يتضادان إذا اتحد متعلقهما.

«**كَالأَمْرِ بِالشَّيْءِ وَالنَّهْيِ عَنْهُ بِعَيْنِهِ. أَمَّا إِذَا كَانَ أَمْراً بِهِ نَهْياً عَنْ غَيْرِهِ فَلَا مُنَافَاةَ بَيْنَهُمَا.**

ثُمَّ الِاسْتِخْبَارُ وَالخَبَرُ وَالوَعْدُ وَالوَعِيدُ يَجْمَعُ الكُلَّ حَقِيقَةُ الخَبَرِ، وَالأَمْرُ وَالنَّهْيُ يَجْمَعُهُمَا حَقِيقَةُ الطَّلَبِ».

وقد حصر أيضاً الوعد والوعيد والخبر والاستخبار والنداء في الخبر، وإنما كان الاستخبار من قسم الخبر لأنه يطلق على معنيين:

ـ فيطلق ويراد به الاستفهام، والاستفهام في حق الله تعالى محال؛ إذ هو عالِمٌ بجميع المغيبات وخالِقٌ لجميع الكائنات.

ـ ويطلق ويراد به التقرير، والتقرير راجع إلى الخبر؛ لأنه إنما يريد بالتقرير أن يخبرهم بأن ذلك حق، كقوله ﷺ: «**أينقص الرُّطَب إذا جَفَّ**[1]» فهذا تقرير وإلا لما كان ﷺ عالماً بأنه ينقص إذا جَفَّ.

ثم قال: «**فَإِذَا أَمْكَنَ فِي المَعْقُولِ رَدُّ أَقْسَامِ الكَلَامِ**[2] **إِلَى قِسْمَيْنِ**».

يعني رد جميع أنواع الكلام المتقدم ذكرها إلى الطلب والخبر.

«**فَلَا مَانِعَ مِنْ ثُبُوتِ صِفَةٍ يَكُونُ دُخُولُ القِسْمَيْنِ تَحْتَهَا حَسْبَ دُخُولِ الأَقْسَامِ فِي القِسْمَيْنِ**[3]»؛ إذ لم يقم دليل على انحصار الصفات، ولا يحيل العقل الزيادة.

قال: «**فَتكُونُ صِفَةً وَاحِدَةً مُتَعَلِّقَةً عَلَى وَجْهِ الطَّلَبِ بِأَفْعَالٍ مُطْلَقَةٍ أَوْ مُقَيَّدَةٍ، وَمُتَعَلِّقَةً عَلَى وَجْهِ الطَّلَبِ بِالتَّرْكِ بِأَفْعَالٍ أُخَرَ، وَتَكُونُ لَهَا خَاصِّيَّةُ الخَبَرِ، وَيَنْدَرِجُ تَحْتَهُ كُلُّ خَبَرٍ.**

فَكَمَا جَازَ للعُقُولِ أَنْ تَحْكُمَ بِإِثْبَاتِ عِلْمٍ يَقُومُ مَقَامَ عُلُوم مُخْتَلِفَةٍ، فَمَا المَانِعُ مِنْ إِثْبَاتِ قِسْمٍ مِنْ أَقْسَامِ الكَلَامِ يَكُونُ قَائِماً مَقَامَ سَائِرِ الأَقْسَامِ[4]؟!

---

(١) موطأ مالك، كتاب البيوع، باب ما يكره من بيع التمر. بلفظ: إذا يبس. في مصنف ابن أبي شيبة، كتاب البيوع والأقضية، في شرى الرطب بالتمر، بلفظ: إذا جف.

(٢) في (ت) و(ف): رد هذه الأقسام كلها.

(٣) هذا الدليل للقائلين بوحدة الكلام الإلهي ذكره الإمام المقترح في شرح الإرشاد وتعقبه قائلاً: لم تنته أقسام المعاني، فيجوز أن يكون في العقل معنى نسبتُه إلى العلم والقدرة كنسبة العلم إلى سائر العلوم. فإن قيل: يلزم أن يضاد وأن لا يضاد، قيل: وهذا مطرد ههنا؛ فإن الخبر لا يضاد النهي والأمر يضاده، فلو كان معنى واحداً خبراً طلباً لضاد ولم يضاد، وذلك هو المحال الذي ذكرتم من حيث المعقول ص٢٢٥.

(٤) وعلى هذا قال الإمام الغزالي في المستصفى: كلام الله تعالى واحد، وهو مع وحدته متضمن لجميع معاني الكلام، كما أن علمه واحد، وهو مع وحدته محيط بما لا يتناهى من المعلومات، حتى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ج٢/ ٧.

فَعِنْدَ هَذَا طَابَ لَكُمْ اتِّبَاعُ دَلِيلِ الوَحْدَةِ، وَالإِعْرَاضُ عَنْ مِثْلِ هَذَا المَوْقِفِ الَّذِي لَا يَتَحَقَّقُ فِيهِ إِحَالَةُ عَقْلٍ» إلى آخره.

قلتُ: وهذا الذي ذكره من جواز صفة أخرى يدخل تحتها قسم الخبر والطلب، فيكون لها خاصية الخبر وخاصية الطلب، كما دخلت حقيقة الاستخبار والوعد والوعيد والنداء تحت حقيقة الخبر، والأمر والنهي تحت حقيقة الطلب: ضعيف من أوجه:

أحدها: أنه ما مثّل به من دخول الاستخبار والوعد والوعيد والنداء تحت الخبر إنما ذلك لأن معانيها كلها راجعة إلى الخبَر، وإنما تعددت من جهة الألفاظ كما قرره هو بنفسه، وكذلك الأمر والنهي راجعان إلى حقيقة الطلب، وهذا بخلاف الطلب والخبر؛ فإنهما حقيقتان متباينتان.

وقد سلَّم هو بنفسه ذلك، وأنكر على «الأستاذ» ردَّ الكلام إلى الخبر في «شرحـ»ـه لـ«الإرشاد»، وما أنكره على «الأستاذ» هنالك هو عين ما قال به هنا، لكنه في هذه العقيدة ربما يقول بالحال، وهو أوَّل ما ألَّف، ثم ألَّف بعدها «شرح الإرشاد» وأنكر الحال بالكلية، وكان بين التأليفين نيف على عشرين سنة. وعلى الجملة فهي غفلة، فإنه قد قال بنفي الحال في نفس هذه العقيدة.

الثاني: أنّ ما ذكره من أنّ الصفة الواحدة يكون لها خواص صفات مبنيٌّ على القول بالحال، والصحيح من مذهبنا نَفْيُه، ومذهبُه أيضاً هو نَفْيُ الأحوال، فكيف يقول بصحة ما يمنع أصلَه؟! وأخصُّ وَصْفِ الشيء ـ على ما نعتقده من نفي الأحوال وهو الصحيح ـ: نَفْسُ الموجود ونَفْسُ الذات، فمحصول القول على هذا المعنى اجتماعُ خاصيتين لذات واحدة، مع القول بنفي الأحوال، أي: يكون الوجودان وجوداً واحداً، وذلك محال.

وأمّا على القول بالحال فقد قدمنا قَبْلُ ما يَرِدُ عليه من المحال، وها أنا أومئ إليه ههنا ليكون ذلك أهون على الناظر، فنقول: القول بجواز إثبات خاصيتين لذات واحدة باطل من أوجه:

أحدها: أنه يلزم منه ثبوتُ التضاد ونَفْيُه على موضوعٍ واحدٍ، وإنه محال.

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:06:51 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

الثاني: أنه يلزم من جواز ثبوت خاصية الصفة بدون الصفة قَلْبُ الأجناس، وانقلابُ الحقائق؛ وذلك أنا نعلم من أنفسنا عِلماً ضرورياً أنه يلزم من وجود النوع الذاتي وجود الجنس الذاتي، ولو جاز وجود النوع بدون الجنس لجاز إثبات العالِمية مثلاً بدون العِلْم، وهو عَيْنُ إثباتِ النوع بدون الجنس، ويلزم منه إثبات السوادية والبياضية بدون السواد والبياض، ويلزم منه إثبات التحيُّزِ بدون المتحيِّزِ، إلى غير ذلك من المعاني، وإنه محال.

ويلزم منه أن لو تخلَّفت صفة نفس الجوهر مثلاً عنه وتخلَّفت صفة نفس العرَض عنه لجاز قيام صفة أحدهما بالآخر، فينقلب الجوهر عرَضاً والعرضُ جوهراً، وكذلك أيضاً لجاز قيام البياض بالمحل ولا يوجب له كونه أبيض؛ إذ تخلفت عنه صفةُ نَفْسِه، وكذلك القول في سائر الأعراض الموجبة لأحكامها، وإنه محال.

ويلزم منه أيضاً أن تقوم خاصية العلم بالجهل، فيوجب الجهل لمن قام به كونه عالِماً، وبالعكس. وكذلك القول في سائر الصفات المتضادات.

ويلزم منه أيضاً تصيير واجب الوجود لا وجود، فإنه قد صدق على الأخص ـ الذي هو حالٌ ـ لا وجود، وصدق على الباري تعالى وصفاته وجوب الوجود، فلو كانت صفاته تعالى حالاً لصارت لا وجود.

وأيضاً فإن الأحوال لا يمكن إفرادها بالدليل وعقلها لذات مع عدم تعقُّلِ[1] حقيقة الذات، وحقيقة ذات الباري تعالى أو حقيقة صفة من صفاته لم تدركها العقول، فكيف يُتصوَّرُ معرفةُ الأخصِّ بدون الذات الثابت لها الأخص؟! ولو جاز ذلك لجاز أن يُعلَم تحيُّزُ الجوهر مع عدم العلم بنفس الجوهر، وإنه محال.

هذه طريق الكلام على اتحاد الصفات باعتبار المعقول، وقد نبهتك على ما فيها من المؤاخذات التي لا تكاد تصفو.

نعم، دليل العقل قاطع في وجوب اتحاد القدرة والإرادة؛ لأنهما من

---

(١) في (ت) و(غ): فهم.

الصفات المؤثِّرة، فإذا قام الدليل على أن كل واحدة منها عامة التعلق امتنع تعدد الجنس الواحد منها؛ لِما يلزم عليه من دليل التمانع، وأمّا غيرهما من الصفات فلا يصفو دليل الوَحدة فيها.

ولهذا لما رأى «القاضي» و«الإمام أبو المعالي» رحمهما الله ضعف دليل العقول في ذلك عدلا إلى السمع، وركنا في ذلك إلى الإجماع، وقد نبهتك قبل هذا إلى أنّ ذلك لم يتحقق فيه إجماع من الخائضين في علم الأصول وهم علماء الأمة فيه، فإنه لو قُدِّر صدور القول بالوَحدة أو بالتعدد من متكلِّم من متكلمي الإسلام فلا يجب[1] أن يتواتر عنهم ويشتهر ويتناقله الناقلون، بل جواز اندراسه بعد ظهوره ثابت، فمن أين يُعلَم عَدَمُ المخالِف؟! كيف وأول من خالف في ذلك «أبو سهل الصعلوكي» و«عبد الله بن سعيد[2]» وهما من كبار الأشعرية المتقدمين في هذا الشأن.

وأما الصدر الأول من السلف رضي الله عنهم فلم يُنقَل عنهم في هذه التفاصيل شيء، ولم يخوضوا في ذلك لعدم الحاجة إليه في زمانهم، بل لو ادُّعِيَ عليهم القول بالتعدد تمسُّكاً بظاهر قوله تعالى: ﴿لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي﴾ [الكهف: ١٠٩] وغيره من الظواهر لم يَبْعُد ذلك من قولهم، وعلى الجملة فدعوى الإجماع لا تكاد يصفو لمدعيه أصلاً[3].

وإذا تبين لك ضعف الطريقين، فالأَوْلَى أن نسلك طريقاً سالِماً من شوائب التكلُّف، فنقول: قام الدليل العقلي والسمعي على ثبوت الصفات للباري تعالى، وقد قال تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦] وقال: ﴿ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨]، وثبت تعلُّقُها بمتعلَّقاتِها، وهل تعددت، أو

---

(١) في (ت): لما وجب.

(٢) هو الإمام: عبد الله بن سعيد بن كُلّاب، أبو محمد القطان: متكلم على منهج أهل السنة من عصر المأمون، ويذكر أنه دمّر المعتزلة في مجلس الخليفة العباسي، وتوفي سنة ٢٤٠هـ. (انظر: الأعلام ٤/ ٩٠).

(٣) ما ذكره الشريف هنا أكثره مقتبس من شرح شيخه، الإمام المقترح على الإرشاد ص٢٢٥، ٢٢٦.

اتحدت، أو تعلقت لنفسها، أو تجدد تعلقها باعتبار أنه نِسبَةٌ، أو تعلقت بالمعدوم في الأزل على تقدير الوجود ضرورة أنه لم يتنجَّز التكليفُ؟ نجعل ذلك كله من مواقف العقول، وبذلك نسلم من خطر التكلُّف، إذ ليس في الإضراب عن ذلك كله ما يقدح في العقيدة، والله المرشد للصواب.

وقد آن أن نرجع إلى تمام كلام صاحب الكتاب، قال رَحِمَهُ اللَّهُ:

«وَقَدْ الْتَزَمَ عَبْدُ اللهِ بْنُ سَعِيدٍ التَّعَدُّدَ».

يعني في الكلام، فإنه قال: ينقسم إلى خبر، واستخبار، ووَعْدٍ، ووَعيدٍ.

قال: **«وَهُوَ ضَعِيفٌ لِمَا قَرَّرْنَاهُ»**.

يعني أنا بينا رجوع تلك الأقسام كلها إلى الخبر، مع ما ذكرناه من دليل الوَحدة.

قلتُ: أمّا ما ذكره من رجوع تلك الأقسام كلها إلى الخبر فظاهر، وأمّا ما ذكره من دليل الوَحدة فقد بينا ما فيه من القصور. وقد رجع هو أيضاً عن الوَحدة، وأنكر على «الأستاذ» ما التزمه من رجوع أنواع الكلام إلى الخبر(١).

ثم قال: **«وَالْتَزَمَ أيضاً»**.

يعني: «عبد الله بن سعيد».

«أَنَّ كَوْنَ الكَلَامَ أَمْراً وَنَهْياً مِنْ صِفَاتِ الأَفْعَالِ».

قال: **«وَهُوَ أَضْعَفُ مِنَ الأَوَّلِ»**.

ثم تعرض لإبطال ما ذهب إليه «عبد الله بن سعيد» من كون كلام الله تعالى في الأزل لم يكن أمراً نهياً خبراً، وإنما كان كذلك فيما لا يزال عند وجود المخاطَبين، فهو عنده من صفات الأفعال ككونه تعالى خالِقاً ورازِقاً، فجعل كونه أمراً بمعنى فاعل، وكونه ناهياً بمعنى فاعل، كما تقول: خالِق، ورازِق.

---

(١) قال الإمام المقترح في شرح الإرشاد: والتزم الأستاذ أبو إسحاق ردّ جميع أقسام الكلام إلى الخبر لينتظم القول له بالوحدة، فقال: الأمر: خبر عن تحتم الفعل. والنهي: خبر عن تحتم الترك. وهذا فيه نفي حقيقة الاقتضاء والطلب، ففيه نفي الأمر والنهي ص٢٢٦.

قلت: ولو قيل له: فما مفعول فاعل كما مفعول خالق ورازق، فإنك إذا قلت آمر بمعنى فاعل، فما مفعوله؟ لم يجد كلاماً صحيحاً ينتهض له جواباً.

وقد سلك الأصحاب في الرد على «عبد الله بن سعيد» في ذلك طرقاً، فلنذكر في ذلك طريقين:

أحدهما: بطريق الاختصار، وهي طريقة صاحب الكتاب.

والثاني: بطريق البسط.

أما طريقة صاحب الكتاب، فقال رَحِمَهُ اللهُ: إذا قال: إنّ الأمر والنهي من صفات الأفعال، فيقال له: ما متعلَّقُ القدرة؟ إن قلت: «**الكَلَام**[1]**، فَهُوَ مُحَالٌ؛ لِقِدَمِهِ، وَإِنْ كَانَ**» متعلَّقُ القدرة «**وُجُودُ المَأْمُورِ، فَلَيْسَ ذَلِكَ مِنْ حَقِيقَةِ الأَمْرِ بِشَيْءٍ**» يعني أن وجود المأمور ليس هو أمْراً.

«**وَإِنْ كَانَ**» متعلَّق القدرة «**تَعَلُّق الخِطَابِ**» حتى يكون تعلُّقُه «**مَفْعُولاً**» بالقدرة فذلك أيضاً باطل؛ «**فَـ**» إنَّ «**الصِّفَاتِ المُتَعَلِّقَة تَتَعَلَّقُ لِأَنْفُسِهَا**» فلا تكون صفات أنْفُسِها مفعولةً، «**فَكَيْفَ تَتَجَدَّدُ صِفَاتُ الأنفُسِ عَلَيْهَا؟! وَكَيْفَ يَصِحُّ أَنْ تَتَجَدَّدَ الأَحْوَالُ عَلَى الأَزَلِيِّ؟! أَمْ كَيْفَ تَتَعَلَّقُ القُدْرَةُ بِاعْتِبَارَاتٍ عَقْلِيَّةٍ**» غير موجودة؟!

قال: «**فَيَكْفِيكُمْ هَذَا فِي الرَّغْبَةِ عَنْ طَرِيقِ**» «عبد الله بن سعيد».

والطريق الثاني في إبطال ما ذهب إليه «عبد الله بن سعيد» أن نقول: قولك: الكلام في الأزل لا يكون أمراً نهياً إلا عند وجود المخاطَبين، وهو عندك من صفات الأفعال ككونه تعالى خالِقاً رازِقاً، باطل من أوجه:

أحدها: أن نقول: تقدير كلام خارج عن أقسام الكلام غير معقول، ولو جاز إثبات كلام في الغائب ليس بأمْرٍ ولا نَهْيٍ ولا خبَرٍ لجاز مثل ذلك في الشاهد؛ إذ الحقائق لا تختلف.

الثاني: أن الكلام القائم بالنفس إذا كان إيجاباً كان إيجاباً لنَفْسِه،

---

(١) في المتن: فَإِنَّ مُتَعَلَّقَ القُدْرَةِ إِنْ كَانَ الكَلَامُ.. إلخ.

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:06:52 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

وكذلك إذا كان نهياً أو خبراً أو أمراً، ولا شك أنّ الكلام من الصفات المتعلِّقة، ولو جاز تقديرُ كلامٍ لا تعلُّقَ له بمأمور ولا منهي ولا بمُخبَرٍ، محقَّقٍ ولا مقدَّرٍ، لجاز تقدير عِلْمٍ غير متعلِّقٍ بمعلوم.

الثالث: أن قوله: «إن المأمورين إذا وُجِدُوا أفهَمَهُم اللهُ تعالى كلامه على قضية أَمْرٍ أو موجِبِ زَجْرٍ أو اقتضاءِ خبَرٍ، اتصف الكلامُ إذ ذاك بكونه موصوفاً بأحكام أقسام الكلام» لا محصول له؛ فإنّ الكلام إذا لم يكن في نفسه إيجاباً لم يُتصَوَّرْ فَهْمُ الإيجاب منه، وكذلك إذا لم يكن تحريماً لم يُتصَوَّر فَهْمُ التحريم منه، والدليل عليه: القدرَةُ، فإنها لَمَّا لم تكن إيجاباً ولا تحريماً لم يُتصَوَّر فَهْمُهما منها.

وكيف يُفهِمُ اللهُ تعالى عبادَه من كلامه معنى الإيجاب ولم يكن الإيجاب من صفته؟! فيكون قد أفهمهم الشيء على خلاف ما هو بِه[1]، تعالى الله عن ذلك.

الرابع: أنه يلزم على مساق ذلك أن يقول: إن الكلام لم يكن كلاماً إلا عند وجود السامعين والمخاطَبين، كما قال في أقسام الكلام.

الخامس: أن قوله: «إذا أفهم اللهُ تعالى عبادَه معاني الكلام، صار الكلام إذ ذاك موصوفاً بهذه الأحكام»، ما معنى اتصافه بها؟ فإن قال: انقلب أمراً ونهياً وخبراً، قلنا: إن عنيت بالانقلاب تغيُّرَهُ، فذلك محالٌ على القديم، وإن عنيت بالانقلاب طروَّها على الكلام فذلك محال؛ فإنّ الحال الطارئة على الذات عند مثبتيها لا تطرأ من غير مُقتَضٍ، فإن كان مقتضيها القدرة فذلك قول بحدوث ذلك الطارئ، وفيه قيامُ الحادث بالقديم، وإن كان مقتضيها معنًى لزم منه تجدُّد الأحوال المعلَّلَة على الأزلي، مع قيام المعنَى بالمعنى، وقيامُ الحادث بالقديم، وكل ذلك محال، وإن عنيت بالانقلاب تجدُّد اسم، كما تتجدد أسماء الله تعالى لوجود الأفعال بكونه خالِقاً ورازِقاً، فذلك أيضا لا حاصل له من وجهين:

---

(١) في (غ) و(ف): عليه.

أحدهما: أن تجدد الأسماء لا يغيِّرُ حقيقة المسمَّى.

الثاني: أن كونه خالِقاً ورازِقاً يرجع إلى وجود الخَلْقِ في غيره، ولا يعود إلى ذاته تعالى من فِعْلِه عائِدَةٌ، ولا يتجدد في ذاته تعالى حقيقة.

فتجدد اسم الكلام ـ أَمراً، نهياً، خبراً ـ على هذا إلى ماذا يرجع؟! فكأنه على هذه القضية قال: لا معنى لكون الكلام الأزلي أمراً نهياً خبراً إلا إفهامُ الله تعالى عبادَهُ هذه المعاني، وقد بينا بطلان تصوُّرِ هذا الإفهام.

قلت: وعلى الجملة فالأمر حقيقَتُه: الاقتضاءُ والطَّلَبُ، فإمَّا أن يسلِّمَ أن في الكلام الأزليِّ حقيقة الاقتضاء والطلب، فيلزم استدعاء المطلوب لا محالة، إذ طَلَبٌ لا مطلوبَ له ـ مقدَّراً ولا محقَّقاً ـ محالٌ، فيلزم أن يكون آمراً ناهياً في الأزل، فيلزمه ما هرب منه، وإما أن يمنع حقيقة الاقتضاء والطلب، فيلزمه إذا صار أمراً عند وجود المخاطبين ـ كما صار إليه ـ أن يتجدد له كونُه اقتضاءً وطلباً، وذلك محال؛ إذ يلزم منه تجدُّدُ الأحوالِ على الأزليِّ، وقيامُ الحوادث به، مع ما فيه من قيام المعنى بالمعنى، والله الموفق للصواب.

ثم تعرض صاحب الكتاب لإيراد دليل «الأستاذ» على وَحدة الكلام، فقال رَحِمَهُ اللهُ:

«وَقَدْ الْتَزَمَ «الأُسْتَاذُ» فِي دَفْعِ إِشْكَالِ الوَحْدَةِ أَنْ قَالَ: الأَمْرُ وَالنَّهْيُ رَاجِعَانِ إِلَى أَنَّهُ يُخْبِرُ عَنْ تَحَتُّمِ فِعْلِ هَذَا أَوْ تَحَتُّمِ تَرْكِهِ، فَيَؤُولُ إِلَى الخَبَرِ».

فلم يرض هذا منه، وتعقب كلامه بأن قال:

«وَهَذَا ضَعِيفٌ جِدّاً؛ إِذْ الخَبَرُ صِفَةٌ تَتَعَلَّقُ بِالشَّيْءِ عَلَى مَا هُوَ بِهِ[(١)]، وَلَيْسَت الأَحْكَامُ صِفَاتٍ لِلمَحَالِّ، فَبِمَاذَا يَتَحَتَّمُ الفِعْلُ حَتَّى يُخْبرَ عَنْ تَحَتُّمِهِ؟! وَلَا بُدَّ مِنْ إِثْبَاتِ كَلَامٍ لَهُ صِفَةُ الطَّلَبِ الجَزْمِ[(٢)]».

---

(١) في (غ): عليه.

(٢) تمام كلام المقترح: فَانْظُرُوا رَحِمَكُمُ اللهُ كَيْفَ نُشِيرُ إِلَى هَذِهِ النَّفَائِسِ فِي أَدْرَاجِ الكَلَامِ.

قلت: وتقرير ما تعقبه على «الأستاذ» ـ وإن كان ظاهراً ـ أن نقول: ما ذكره «الأستاذ» من ردِّ جميع أقسام الكلام إلى الخبر لينتظم له القول بالوَحدة، فقال: «الأمر: خَبَرٌ عن تحتُّم الفعل، والنهيُ: خبَرٌ عن تحتُّم التَّرْك»، قلنا: هذا فيه نَفْيُ حقيقة الاقتضاء والطلب، وفيه نَفْيُ الأمر والنَّهي.

وقول القائل: الخبر عن تحتم الفِعْل: أَمْرٌ. والخبرُ عن تحتم التَّرْكِ: نَهْيٌ. فنقول: هذا لا يصح لوجهين:

أحدهما: أنّ التحتُّمَ ليس صفةً للفعل ليُخبَر عن تلك الصفة، وحقُّ الخبر أن يتعلق بالشيء على ما هو به، فإن تحتَّمَ أخبِرَ عن تحتُّمِه، فبماذا يتحتَّمُ الفِعْلُ حتى يُخبَرَ عن تحتُّمِه؟ فلا بد إذاً من إثبات كلامٍ له صفةُ الطَّلَبِ الجَزْمِ ليتبين تحتُّمُ فِعْلِه أو تَرْكِه، وحينئذ يتميَّزُ الخَبَرُ عن المخبَرِ.

والثاني: أن من أقسام الأمر والنهي: النَّدْبُ، والكراهَةُ، وليس فيهما تحتُّمٌ[1].

فإن قال: إنه خبر عن الثواب، دون العقاب.

قلنا: هذا ضعيف من أوجه:

ـ أما أوّلاً: فإن الندب في مقابَلة الكراهة، فبماذا يُخبَرُ عن الكراهة؟ وينبغي على ما قرره أن يُخبَرَ عن الكراهة بالعقاب دون الثواب حتى تتحقق المقابلة على المناقضة، كما قابل الواجِبُ المحرَّمَ، كما قال في مقابلة الأمر النهي بأنّ الأمر خَبَرٌ عن تحتُّمِ الفعل، والنَّهْيَ خَبَرٌ عن تحتُّمِ التَّرْك، فيلزم على مساق هذا وعلى ما قررناه من أنّ الندب خبر عن الثواب أن تكون الكراهة خبراً عن العقاب؛ وإلا بطلت المقابلة على التناقض، وهي معلومة قطعاً، فما حيلته في الكراهة؟ بماذا يعبر عنها؟

ولا يمكنه أن يقول: هي خبر عن أن لا ثواب ولا عقاب؛ فإنّ ذلك راجع إلى الخبر عن المباح، وأيضا فإنا لو قدرنا أن الندب خبر عن الثواب

---

(١) هذين الوجهين في الرد على الأستاذ ذكرهما الإمام المقترح في شرح الإرشاد ص٢٢٦، ٢٢٧.

دون العقاب لزم تحتم الثواب؛ إذ الخبر صِدْقٌ لا يدخله الخُلْفُ، وليس كذلك في الواجب، فضلاً عن المندوب؛ وإلا لزم أن لا يدخل نَسْخٌ في الأوامر والنواهي؛ إذ النَّسْخُ في الأخبار محالٌ، ولا يتحتم على الله تعالى شيء من ذلك، وإن تحتَّمَ شيءٌ من ذلك فيكون بالوَعْدِ والخَبَرِ الصِّدْقِ، وذلك خارِجٌ عن معقولية النَّدْبِ والوجوبِ والكراهَةِ، أعني الخبر الصدق، وتحتم أمر من الأمور، ولا يدخله نسخ.

وأيضاً ليس الثواب والعقاب من ضرورات التكليف عندنا، فلو قدّرنا عدم الثواب والعقاب للزم أن لا يُعقَل معنى الندب والكراهة، فبطل ما قاله من رجوع جميع أنواع الكلام إلى الخبر.

والعجب أن من طرق «الأستاذ» في إثبات الكلام أن قال: «الباري تعالى مَلِك مطاع، ولا يتم وَصْفُ الملك إلا بالأمر والنهي»، فكيف يذكر هنا ما يلزم منه نفي الأمر والنهي وهو حق الملِك الذي استثمر[1] به ثبوتُ الكلامِ لله ﷻ؟

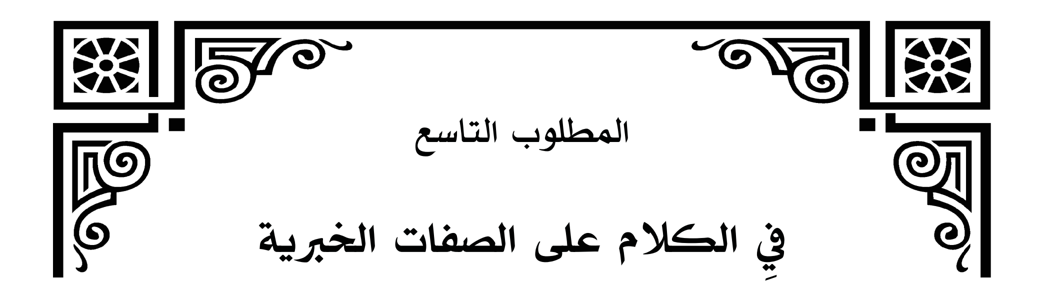
وإذا تبين لك ضعف هذه الطرق كلها، فالاعتماد على ما نبَّهتُك إليه قبل هذا أن نقول: التحقيقُ أنه قد قامت الأدلةُ السمعية والعقلية، وشهدت الأفعالُ على إثبات الصفات وتعلُّقِ المتعلّقِ منها، فلا نُكَيِّفُ لها تعلُّقَها، ولا نتكلَّفُ لها كيف تعلَّقت في الأزل أو الآن، وهل تعدَّدت أو اتَّحدَت، أو تعلَّقَتْ لِنَفْسِها، أو تجدَّدَ تعلُّقُها باعتبار أنه نِسْبَةٌ وإضافَةٌ، أو تعلَّقَت بالمعدوم في الأزل على تقدير الوجود ضرورة أنه لم يتنجَّز التكليفُ، ونجعل ذلك كله من مواقف العقول، وبذلك نسلم من خطر التكلُّفِ.

وكذلك الكلام أيضاً في انحصار الصفات من حيث ما هي صفات، أعني أن ذلك من مواقف العقول؛ إذ ليس في العقل ما يفضي إلى القطع باستحالة زائد على ما علمناه من دلالة الأفعال، وليس فيه أيضاً ما يؤدي إلى وجوب الاقتصار على ما علمناه، وإنما لزم إثبات الصفات له تعالى لدلالة

(١) راجع هذه الملاحظة للإمام المقترح في شرح الإرشاد، وفيه: استمرّ ص٢٢٧.

أفعاله على ذلك، وما قَصُرَت دلالةُ الأفعال عنه لا يُقطَع فيه بنَفْيٍ ولا إثبَاتٍ، وإنما يتلقى ذلك من السمع، وظواهرُ السمع تدل على عدم النهاية، على ما قررناه في «شرح الإرشاد» في أول كتاب الأسماء، فاعلم ذلك، والله المرشد للصواب.





المطلوب التاسع

فِي الكلام على الصفات الخبرية

ثم قال صاحب الكتاب رَحِمَهُ اللهُ:

«**المَطْلَبُ التَّاسِعُ: فِي الوَجْهِ وَاليَدَيْنِ وَالعَيْنَيْنِ**».

قال: «**وَلَا خَفَاءَ عَلَى ذَوِي الأَلْبَابِ بزَوَالِ المَحْمَلِ الظَّاهِرِ مِنْ هَذِهِ الأَلْفَاظِ**».

يريد بالمحمل الظاهر: ما يُتوَهَّمُ من الجارحة، تعالى الله عن ذلك.

قال: «**وَإِنَّمَا الكَلَامُ بَيْنَ الأَئِمَّةِ هَلْ هِيَ مُؤَوَّلَةٌ إِلَى مَعْنًى يَرْجِعُ إِلَى الصِّفَاتِ المُتَقَدِّمَةِ**[1]» يعني من حمل اليدين على القدرة، والوجه على الذات، والعينين على البصر؟ أو هي صفات غير هذه ثبتت بالسمع من غير تعرض لماذا ترجع؟

قال: «**وَهَذِهِ المَسْأَلَةُ لَيْسَ لِلعُقُولِ فِيهَا مَجَالٌ، وَالكَلَامُ فِيهَا مَنُوطٌ بِمَا تَدُلُّ عَلَيْهِ القَوَاطِعُ السَّمْعِيَّةُ**».

قال: «**وَيَكْفِي الرَّمْزُ إِلَيْهَا لِيَأْخُذَهَا النَّاظِرُ مِنْ مَآخِذِهَا**».

واقتصر في هذه المسألة على وجوب زوال المَحْمَل الظاهر فحسب، والرجوع فيما عدا ذلك إلى السمع، ولا شك أن هذا غاية ما يحتاج إليه العامِّيُّ في الاعتقاد، لكن المشتغل بهذا الفن لا يقنعه ذلك؛ لتشوُّفِه إلى محمل صحيح يحمل عليه ذلك، أو يتعذر التأويل عليه فيَكِلُه إلى الله تعالى بعد زوال المحمل الظاهر؛ لاستحالته عقلاً.

---

(١) بقية كلام المقترح: **أَمْ هِيَ كِنَايَةٌ عَنْ صِفَاتٍ للهِ تَعَالَى تَثْبُتُ بِالسَّمْعِ؟ فَمَالَ المُحَقِّقُونَ إِلَى أَنَّهَا صِفَاتٌ، وَلِهَذَا كَانَ الأَوَّلُونَ يَدْعُونَ بِرُؤْيَةِ وَجْهِهِ الكَرِيمِ، وَمُتَعَلَّقُ الرُّؤْيَةِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ وُجُوداً زَائِداً عَلَى نِسَبٍ يَفْرِضُهَا المُتَأَوِّلُونَ.**

وها أنا بعون الله أُبَيِّنُ[1] اختلاف الأئمة في ذلك، وأذكر ما لكل واحد وما عليه، وبه يستبين[2] لكم المقصود إن شاء الله تعالى، فأقول مستعيناً بالله تعالى وهو خير معين:

قال «الإمام» رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «الإرشاد»: ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى، والسبيل إلى إثباتها السمع، دون قضية العقل.

قال: والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة، وحمل العينين على البصر، وحملُ الوجه على الوجود[3]. هذا ما قاله الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

قلتُ: ما نقل عن الشيخ «أبي الحسن الأشعري» رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ من أن اليدين صفتان ثابتتان زائدتان على القدرة، وافقه على ذلك «عبد الله بن سعيد» و«القاضي» إن صحّ النقل عنه.

واختلف جواب أبي الحسن في العينين والوجه، فمرَّةً قال: إنها صفات سمعية كما قال في اليدين، ومرة تأول الوَجْهَ على الوجود[4]، والعينين على البصر، فوافق في هذا القول ما ارتضاه الإمام في الوجه والعينين، وخالفه في اليدين.

واحتج «القاضي» لنصرة مذهب الشيخ «أبي الحسن» ومذهبه في اليدين بأنهما صفتان سمعيتان بقوله تعالى في توبيخ إبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] قال: فلا وجه لحمل اليدين على القدرة لأمرين:

أحدهما: أن جملة المبتدَعات مختَرَعة بالقدرة، ففي الحمل على ذلك إبطال فائدة التخصيص.

---

(١) في (ف): أذكر.

(٢) في (غ): يتبين.

(٣) الإرشاد ص١٥٥.

(٤) وهذا التأويل ذكره الإمام الطبري في جامع البيان وقدَّمه على غيره إذ قال: واختلف في معنى قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، فقال بعضهم: معناه: كل شيء هالك إلا هو (١٨/٣٥٣)

الثاني: أن لفظ اليدين ورد بصيغة التثنية، والقدرة الأزلية واحدة لا تعدد فيها، فوجب أن تكون صيغة التثنية لإثبات أمرين.

قال: ولا وجه أيضاً لحمل اليدين بصيغة التثنية على الإنعام، فإن نِعَمَ الله لا تحصى؛ قال الله تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [النحل: ١٨][1].

اعترض عليه «الإمام» وغيره ممن حمل اليدين على القدرة بأن قالوا: ما ذكرته من الوجه الأول في القدرة من امتناع حمل اليدين عليها ضرورة إبطال فائدة التخصيص غيرُ سديد، فإنّ العقول قضت بأنّ الخلق لا يقع إلا بالقدرة، أو بكون القادر قادراً، والشيخ «أبو الحسن» و«القاضي» وكل محصِّلٍ مطبقون على أن الاختراع لا يقع إلا بالقدرة، فلا وَجْهَ لاعتقاد وقوع خلق آدم عليه السلام بغير القدرة[2].

قلتُ: وهذا اعتراض شديد على «القاضي» والشيخ «أبي الحسن» إن صحَّ النقل عنهما أن آدم خُلِقَ بغير القدرة، مع تسليمهما أنّ الاختراع لا يقع إلا بالقدرة، سيما مع تسليمهم وقيام الدليل القاطع على وجوبِ عموم تعلق القدرة بكل ممكن، فلو اختصت ببعض ما يَصِحُّ تعلُّقُها به لافتقرت إلى مخصِّصٍ، مع أن إثبات صفة أخرى زائدة على القدرة تؤثِّرُ يلزم منه التمانع ضرورة التعميم.

بل قول «القاضي»: فوجب أن تكون صيغة التثنية لإثبات أمرين، يلزم من ذلك صَرْفُ الاختراع لأمرين، كيف وقد صرَّح «القاضي» في كُتُبه بأنّ من قال أن لغير القدرة القديمة تأثيراً في الوجود فهو كافر بالإجماع؟! وكذلك الشيخ «أبو الحسن» ذكر في كُتبه اختصاص القدرة القديمة بالاختراع، ولم يَصِرْ أحدٌ من أهل الحق إلى نسبة التأثير لغير القدرة القديمة، وعلى هذا التقرير يكون النقل عنهما في صرف التأثير لغير القدرة القديمة غير صحيح.

---

(١) راجع اختلاف أهل التفسير ومثل هذه الاحتجات للإمام الطبري في جامع البيان (٨/ ٥٥٦).

(٢) راجع الإرشاد ص١٥٦.

نعم، يصح أن يكونا ذهبَا هما وغيرهما إلى أنّ اليدين والوجه والعينين صفات سمعة زائدة، من غير أن يتعرَّضوا إلى أن اليدين خُلِقَ بهما آدم، هذا هو الذي لا يقدح في عقيدتهم، وهو الظن بهم.

ثم قال «الإمام»: ومما يوضح ذلك، يعني ومما يوضح أنّ الاختراع لا يكون إلا بالقدرة، أنّ آدم عليه السلام ما استحق أن يُسجَد له لِما خُصِّصَ به من الخَلْقِ باليدين، وذلك متفَّقٌ عليه، مقضِيٌّ به في موجب العقل، فإن من مذهبنا أن وجوب عبادة الله تعالى لا يُدرَك عقلاً، وإنما لزم السجود اتِّباعاً لأمْرِ الله تعالى، كما قال في موضع آخر: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢]، فوجب القَطْعُ بأنّ السجود لم يكن لِخَلْقِه إياه باليدين، ولم يستحق السجود لذلك، وظاهر الآية يقتضي السجود لاختصاص آدم بما تضمنته الآية، فالظاهرُ متروكٌ إذاً، والعقلُ حاكِمٌ بأنّ الذي يقع به الخَلْقُ: القدرةُ، ثم لا بُعدَ في تكريم بعض العباد بالتخصيص بالذِّكر، كما شرَّف عبادَه المخلصين بإضافتهم إليه[1]، وإن كانت الكفرة كالمخلصين في أنهم عباد الله، وهذا مثل تخصيص البيت والناقة والمساجد وغير ذلك من المشرَّفات، وقد أضاف روح آدم وعيسى ـ على نبينا وعليهما السلام ـ إلى نَفْسِه، والإضافَةُ تنقسم إلى إضافة صفة، وإلى إضافة ملك، وإضافة تشريف[2].

وأما ما ذكره «القاضي» من الوجه الثاني في القدرة من امتناع حمل اليدين عليها ضرورة ورود صيغة اليدين بالتثنية، والقدرة الأزلية واحدة، فنقول: إطلاق اليد على القدرة باعتبار الوحدة والتثنية والجمع سائغ في اللغة، وقد نطق الكتاب العزيز بذلك، وقد تقول العرب: ما لي بهذا الأمر يَدٌ، يعنون: ما لي قدرة عليه. وقال عز من قائل: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] وقد قال «أبو الحسن» و«القاضي» أن المراد باليدين في هذه الآية القدرة[3].

---

(١) كما في قوله تعالى: ﴿إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ ﴿٤٠﴾﴾ [الصافات: ٤٠].

(٢) راجع الإرشاد ص١٥٦.

(٣) قال الإمام الواحدي في الوسيط: قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ هذا جواب لليهود، وردٌّ لما افتروه وإبطال لما بهتوا فيه، أجيبوا على قدر كلامهم لما قالوا: =

وقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا﴾ [يس: ٧١] فذكره بلفظ الأيدي، وأجمع المفسرون على أن المراد بالأيدي في هذه الآية القدرة[١]، ولو جرى ذكر الأيدي هنا على ما ذكره القاضي في تثنية اليدين للزم منه إثبات صفات عديدة.

قلت: ومما يَرِدُ[٢] على القاضي أيضاً في تفسيره[٣] اليدين صفتين اخترع بهما خلق آدم على نبينا وعَلَيْهِ السَّلام التزامُ أثرٍ بين مؤثِّرين.

وأمّا ما ذكره من امتناع حمل اليدين على النعمة ضرورة أنّ نِعَم الله لا تحصى، فنقول: لا بُعْدَ في تثنية النِّعمة باعتبار ما، فقد قيل: صيغة التثنية إشارة إلى النعمتين العاجلة والآجلة، وقد تحمل التثنية على صنفي النِّعم الظاهرة والباطنة، ويحتمل أيضاً أن تحمل على نعمتي الدَّفْع والنَّفْع، أو إسجاد الملائكة له وتعليمه الأسماء. وعلى الجملة إذا كان للتأويل مجال فالظاهر متروك لا يصلح للاستدلال في مواضع[٤] القطع، هذا تمام الكلام في اليدين.

وأما العينان والوجه فقد قال «الإمام»: أما الآية المشتملة على ذكر العينين فمزالة الظاهر اتفاقاً[٥].

= ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ يردون به: تبخيل الله، فقيل: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾؛ أي: هو جواد ﴿يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾، ومعنى التثنية في ﴿يَدَاهُ﴾ المبالغة في الجود والإنعام. ومذهب قوم إلى أن معنى اليد في هذه الآية النعمة، فقالوا في قوله: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ نعمة الله مقبوضة، وفي قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ نعمتاه؛ أي: نعمة الدنيا والآخرة ﴿يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ يرزق كما يريد إن شاء قتر وإن شاء وسع. (الوسيط ٢/٢٠٧. دار الكتب العلمية، ط ١. ١٩٩٤م).

(١) قال ابن الجوزي في تفسيره: وقال أبو سليمان الدمشقي: معنى الآية: مما أوجدناه بقدرتنا وقوتنا، وهذا إجماع أنه لم يرد ها هنا إلا ما ذكرنا. (زاد المسير في علم التفسير ٧/٣٨. نشر المكتب الإسلامي، ١٩٨٤م).
والدمشقي هو: محمد بن عبد الله بن سليمان السعدي، أبو سليمان الدمشقي، الإمام المفسر، صاحب كتاب مجتبى التفسير، والمهذب في التفسير، أكثر ابن الجوزي في زاد المسير من ذكر أقواله. كان حياً سنة ٣٥١هـ. انظر: طبقات المفسرين للسيوطي ص٨٩، وطبقات المفسرين للداوودي ٢/١٦٤.

(٢) في (ت) و(غ): نزيده.

(٣) في (ف): تصيير.

(٤) في (ت): محال.

(٥) راجع الإرشاد ص١٥٧.

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:06:55 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

واختلف قول «أبي الحسن» في العينين والوجه، فقال مرة: هما صفتان سمعيتان، على نحو ما ذهب إليه في اليدين، ومرة حمل الأعين في قوله تعالى: ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] أي: تجري السفينة بمرأى مِنَّا[١]، يقال: إن فلاناً بمرأى من الملك ومسمع، إذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكتنفه رعايته. وأكثر أصحابنا صاروا إلى حمل العينين على البصر على نحو ما ذهب إليه «الإمام».

وحمل أيضاً «أبو الحسن» في أحد قوليه الوَجْهَ على وجود الباري تعالى، واستدل بقوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧] والباقي بعد فناء الخلق هو الله تعالى وصفاته، فلا وجه لحمل الوجه هاهنا على صفة؛ إذ لا تختص بعد فناء الخلق صفة من صفاته بالبقاء، بل تبقى ذاته وجميع صفاته. قال الإمام: وهذا هو الصحيح من جوابيه عندنا[٢].

وقال بعض أصحابنا: المراد بالوجه: الجهة التي يراد بها التقرب إلى الله تعالى، يقال: فعلت كذا لوَجْهِ الله تعالى، معناه: لجهة امتثال أمر الله تعالى، فالمعنيُّ بالآية أن كل ما لم يرد به وجه الله تعالى يحبط[٣].

قلت: وهذا الذي ذكره بعض الأصحاب لا بُعدَ في تأويله إذا قال: فعلت كذا لوجه الله، أمّا قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧] فلا يصح تأويله بأنه جهة امتثال أمر الله تعالى، ولا بأنه صفة زائدة على الذات، فإن سياق الآية لا يطابق ذلك.

قلتُ: والتحقيق عندي أن حمل العينين على صفة زائدة على البصر أو

---

(١) وهو اختيار الإمام الطبري في تفسير هذه الآية الكريمة حيث قال: «يقول جل ثناؤه: **تجري السفينة التي حملنا نوحاً فيها بمرأى منا ومنظر**. وذكر عن سفيان في قوله تعالى: ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾، يقول بأمرنا». (جامع البيان ٢٢/١٢٦).

(٢) راجع الإرشاد ص١٥٧.

(٣) وهذا التأويل ذكره الإمام الطبري في جامع البيان (١٨/٣٥٣): وقال آخرون: معنى ذلك: إلا ما أريد به وجهه. واستشهدوا لتأويلهم ذلك بقول الشاعر:

أستغفر الله ذنباً لست محصيه ربّ العباد إليه الوجهُ والعمل.

على البصر، وحمل الوجه على الوجود، أو على صفة زائدة على الوجود، لا يصح في ذلك دليل قاطع؛ فإن لفظ العينين والوجه مزال الظاهر باتفاق، وإذا زال الظاهر بقي اللفظ على الاحتمال والإجمال بين الفريقين، وقد يتأول قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧] أي: ويبقى ما عُمِلَ خالِصاً لِوَجْهِ ربك. والظواهر لا يصح بها الاستدلال في هذا المحل، فضلاً عن الاحتمال.

وقد تقرر أنه متى ثبت احتمالان فصاعداً كلها سائغة لزم الوَقْفُ[1]؛ إذ الترجيح بالظنيات لا يتصور في القطعيات. وإن كان احتمالاً واحداً وجب حمل اللفظ عليه ضرورة أن لا محمل سواه. فالالتجاء إذاً ـ على هذا ـ في هذا المقام إلى القواطع السمعية.

نعم، الدليل قاطع في صرف اليدين إلى القدرة على من يقول: إن اليدين أثر في خلق آدم؛ إذ يلزم منه بطلان عموم التعلق، وأثر بين أثرين، وبطلان دلالة التمانع. وأما من صرف اليدين إلى صفة سميعة من غير أن يثبت لها أثر الاختراع فلا يلزمه شيء من ذلك.

وما عدى ذلك من الوجه والعينين لم يقم[2] دليل قاطع فيهما، وكذا أيضاً حمل الوجه على صفة زائدة في قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧] لا يصح، فإن سياق الآية لا يدل على ذلك أصلاً. وقد يدخل في الاحتمال أن يقال: كل من عليها فانٍ ما لم يُقصَد به وجه الله تعالى، ويبقى ما عُمِلَ خالصاً لله تعالى، وما دخله الاحتمالات لا يستدل به في القطعيات، والله الموفق للصواب.

---

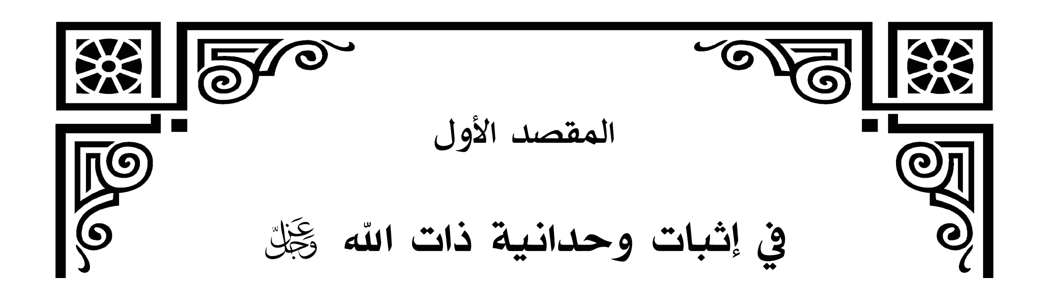
(١) والوقف هو اختيار الشيخ تقي الدين المقترح في شرح الإرشاد، إذ قال: الذي نحققه نحن أنه إن بقي احتمال واحد في اللفظ بعد إزالة الظاهر تعيّن حمله عليه، وإن بقي احتمالان فصاعداً لزم الوقفُ، ولم يمكن ترجيح احتمال جائز على احتمال جائز بالطريق المظنون، فإن ذلك معمول به في الأحكام الشرعية، لا في صفات الله تعالى ص٢٨٠.

(٢) في (ف): يصح.



الرُّكْنُ الرَّابِعُ

لَا إِلَهَ إِلَّا اللّٰهُ



المقصد الأول

في إثبات وحدانية ذات الله ﷻ

ثم تعرض صاحب الكتاب بعد هذا لإثبات[1] وحدانية الله تعالى فقال رَحِمَهُ اللهُ:

«الرُّكْنُ الرَّابِعُ: فِي إِثْبَاتِ الوَحْدَانِيَّةِ.

وَفِيهِ ثَلَاثَةُ مَقَاصِدَ:

المَقْصَدُ الأَوَّلُ: فِي وَحْدَتِهِ فِي ذَاتِهِ، وَعَدَمِ قَبُولِهِ لِلقِسْمَةِ».

قال: «**وَقَدْ مَضَى تَقْرِيرُ ذَلِكَ فِي بَابِ التَّقْدِيسِ**».

قال: «**وَالَّذِي نزيدُهُ[2] الآنَ أَنَّهُ لَوْ كَانَ ذَا أَجْزَاءٍ مُؤتَلِفَة لَكَانَ كُلُّ جُزْءٍ إِلَهاً، وَتَنْتَفِي الوَحْدَةُ فِي الإِلَهِيَّةِ، وَهِيَ نَفْيُ الكَمِّيَّةِ المُتَّصِلَةِ**».

ولم يذكر كيفية إلزام إلهين على تقدير كونه ذا أجزاء، وها أنا بعون الله أُبَيِّنُ ذلك، فأقول وبالله التوفيق: القول بقبول انقسام ذات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يلزم منه أن يكون كل جزء إلَهاً؛ لأن ما وجب لأحد الجزئين المتماثِلَين يَجِبُ للآخر، وقد وجَبَ كونه تعالَى حيّاً عالِماً قادِراً مريداً، فلو كان تعالى مؤتلِفاً من أجزاء لوجب لكل جزء ما وجب للآخر، وفي ذلك إثبات ذاتين لكل واحدة منهما حُكْمُ الألوهية لا محالة.

لا يقال: ما المانع أن تقوم الصفات كلها بجزء واحد وتوجِبُ الحُكْمَ للأجزاء الباقية، على نحو ما صار إليه المعتزلة من تعدي الحكم محل المعنى، فلا يلزم تعدد الآلهة؟

لأنا نقول: هذا باطل على القول بنفي الأحوال، وعلى القول بالحال؛

---

(١) في (ف): بعد هذا إلى بيان.

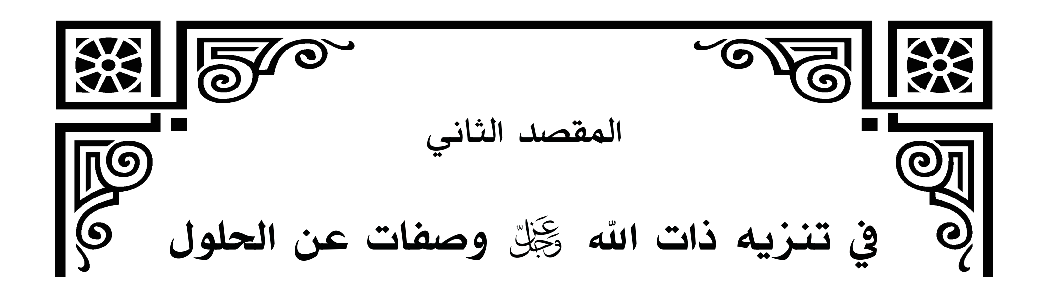
(٢) في (ف): نورده.

أمّا على القول بنفي الأحوال فلا خفاء به؛ إذ لا عِلَّةَ ولا معلول، ولا معنى لكونه عالِماً إلا قيام العلم به. وأمّا على القول بالحال فنقول أوَّلاً: هذا بناء على القول بتعدي الحكم محل المعنى، وهو عندنا باطل، وإلا لزم تعدُّدُ الواحِد.

سلَّمناه جدلاً، ونقول: قيامُ الصفة بجزءٍ وتُوجِبُ الحكمَ لبقية الأجزاء: مُحَالٌ؛ إذ ليس قيامُهَا بجزءٍ مُعيَّنٍ بأولى من قيامها بغيره؛ ضرورة تساوي الأجزاء وتماثلها، فتتمانَعُ الأجزاء.

فمقتضى الدليل: إما أن تقوم الصفة الواحدة بجميع الأجزاء، وهو محال لِمَا فيه من انقسام الواحد، أوْ لا تقوم بواحدٍ، وهو محال؛ لِمَا فيه من إبطال وجوب قيام صفات الإله بذاته، أو تقوم بأحدها وتوجِبُ الحُكْمَ للباقي، وهو محالٌ؛ لِما قدَّمناه من لزوم التمانع؛ ضرورة عدم الأولوية، مع ما فيه من تخصيص القديم، أو انقسام الواحد، أو قيام الواحد بمحالّ، والله الموفق للصواب.

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:06:57 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية



المقصد الثاني

في تنزيه ذات الله ﷻ وصفات عن الحلول

ثم تعرض للمقصد الثاني في إثبات الوحدانية، فقال رَحِمَهُ اللهُ:

«**المَقْصَدُ الثَّانِي: عَدَمُ حَلُولِهِ فِي ذَاتٍ، أَوْ صِفَةٍ مِنْ صِفَاتِهِ، حَتَّى يُدَّعَى فِيهَا الإِلَهِيَّةُ والتَّدْبِيرُ**».

قال: «**وَهَذَا هُوَ مَنْشَأُ ضَلَالِ الحُلُولِيَّةِ بِأَسْرِهَا.**

وَالنَّصَارَى ادَّعَوْا اتِّحَاداً، وَزَعَمُوا إِثْبَاتِ أَقَانِيمَ ثَلَاثَةٍ، وَهِيَ الوُجُودُ لِلجَوْهَرِ، وَعَنَوْا بِهِ الحَقَّ، تَعَالَى عَنْ قَوْلِهِمْ، وَالكَلِمَةُ وَهِيَ العِلْمُ، وَالحَيَاةُ وَهِيَ رُوحُ القُدُسِ، وَزَعَمُوا أَنَّ الاِتِّحَادَ ثَابِتٌ لِلكَلِمَةِ، فَأَثْبَتُوا عَدَداً، ثُمَّ رَدُّوا العَدَدَ إِلَى الوَاحِدِ، وَصَيْرُورَةُ الكَثْرَةِ[1] **وَحْدَةً مِنْ غَيْرِ عَدَمِ شَيْءٍ مِنْهَا مُجَاحَدَةٌ لِلضَّرُورَةِ وَإِنْكَارٌ لِلبَدِيهَةِ**»[2].

قال: «**وَقَدْ تَكَلَّمَ الأَئِمَّةُ عَلَيْهِمْ بِكَلَامٍ طَوِيلٍ، وَقَدْرُهُمْ أَخَسُّ مِنْ أَنْ تُسَوَّدَ الأَوْرَاقُ فِي مَقَالَتِهِمْ، وَلَكِنْ نَجْرِي عَلَى المَعْهُودِ فِي الكَلَامِ عَلَيْهِمْ بِتَقْرِيرِ مَسْلَكَيْنِ:**

- أَحَدُهُمَا: اسْتِحَالَةُ الاِنْتِقَالِ عَلَى صِفَاتِهِ تَعَالَى؛ لِيَبْطُلَ أَصْلُ الحُلُولِ.

وَتَقْرِيرُهُ مِنْ وَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: هُوَ أَنَّ المَعَانِي لَوْ انْتَقَلَتْ لَانْتَقَلَتْ بِانْتِقَالٍ، وَإِنَّمَا يُعْقَلُ ذَلِك فِي مُتَحَيِّزٍ، وَهُوَ مُتَعَالٍ عَنْهُ. وَأَيْضاً فَمُوجِبُ انْتِقَالِها إِمَّا أَنْ يَكُونَ قَدِيماً أَوْ حَادِثاً:

---

(١) في (غ) و(ف): العدد.

(٢) راجع تحليل الإمام المقترح لمذهب النصارى ومرادهم بالأقانيم في شرح الإرشاد ص١١٧، ١١٨.

فَإِنْ كَانَ قَدِيماً لَزِمَ الِانْتِقَالُ أَزَلاً، وَقَدْ قَامَ الدَّلِيلُ عَلَى حُدُوثِ كُلِّ مَا سِوَاهُ، فَكَيْفَ يُتَصَوَّرُ الِانْتِقَالُ؟!

وَإِنْ كَانَ حَادِثاً لَزِمَ أَنْ يَكُونَ مَحَلّاً لِلحَوَادِثِ، وَلَا يَخْلُو عَنْهَا، وَقَدْ تَقَدَّمَ ذَلِكَ».

قلتُ: مع ما فيه من قيام المعنى بالمعنى.

والأولى عندي أن يقال: الانتقالُ على المعاني محالٌ؛ فإنها إن كانت حادثة فالحركة[1] مَثلاً حقيقتها: انتقالُ جوهَرٍ بها، فيستحيلُ انتقالُها بنفسها، وإن كانت قديمة فحقيقة القديم: ما لا ينتقل ولا يتغيَّرُ.

«وَالوَجْهُ الثَّانِي: هُوَ أَنَّ اتِّصَافَ البَارِي تَعَالَى بِهَذِهِ الصِّفَاتِ إِمَّا أَنْ يكُونَ وَاجِباً أَوْ جَائِزاً: فَإِنْ كَانَت وَاجِبَةً لَمْ تُزَايِلْهُ، وَيَمْتَنِعُ وَصْفُ غَيْرِهِ بِهَا؛ إِذ الصِّفَةُ الوَاحِدَةُ لَا تَقْبَلُ القِيَامَ بِذَاتَيْنِ. وَإِنْ كَانَتْ جَائِزَةً كَانَ الدَّالُّ عَلَى حَدَثِهَا مَا تَقَدَّمَ، وَتَفْتَقِرُ إِلَى مُخَصِّصٍ، وَذَلِكَ مُحَالٌ.

والمَسْلَكُ الثَّانِي: هُوَ أَنَّ الاتِّحَادَ المَذْكُورَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ فِي العَقْلِ وَاجِباً، أَوْ مُسْتَحِيلاً، أَوْ جَائِزاً: فَإِنْ كَانَ وَاجِباً لَزِمَ قِدَمُهُ، وَكَيْفَ يَصِحُّ ذَلِك مَعَ حُدُوثِ النَّاسُوتِ؟! وَإِنْ كَانَ مُسْتَحِيلاً فَهُوَ المَطْلُوبُ. وَإِنْ كَانَ جَائِزاً افْتَقَرَ إِلَى مُقْتَضٍ وَمُخَصِّصٍ، فَيَصِيرُ حَادِثاً، فَيَلْزَمُ مِنْهُ أَنْ يَكُونَ مَا ادُّعِيَ فِيهِ الإِلَهِيَّة مَرْبُوباً سَمَّوْهُ إِلَهاً[2]، وَلَا يَتِمُّ إِحْدَاثُهُ لِمُحْدِثِهِ إِلَّا بِبَقَاءِ صِفَاتِ كَمَالِهِ.

فَقَدْ جَرَّهُمْ القَوْلُ بِإِثْبَاتِ الِاتِّحَادِ إِلَى نَفْيِهِ، وَهَذَا ـ مَعَ الإِعْرَاضِ عَنْ هَذَيَانِهِمْ وَتَفَاصِيلِ كَلَامِهِمْ وَاخْتِبَاطِ فِرَقِهِمْ فِي كَيْفِيَّةِ الِاتِّحَادِ ـ مُقْنِعٌ فِي إِبْطَالِهِ بِعَوْنِ اللهِ تَعَالَى».

---

(١) في (ف): كالحركة.

(٢) هذين الوجهين في الرد على النصارى ذكرهما الشريف في شرحه الصغير على الإرشاد بألفاظ شيخه الإمام المقترح، وزاد وجهاً آخر فقال: الاتحاد المذكور إما أن يكون وصف كمال أو وصف نقص، فإن كان وصف كمال فيجب للذات الأزلية أزلاً، وإن كان صفة ذم فقد وَصفوه بالنقائص. اهـ.

قلتُ: وكل ما ذكره من الرد على النصارى والحلولية كلام ظاهِرٌ لا يحتاج إلى زيادة، ولكن جرت عادة المتكلمين على النصارى بإيراد مناقضات ومطالبات، وها أنا بعون الله أورِد بعضَ ذلك لتتبين بذلك خِسَّةُ عقولهم وتحكمُّاتهم وقِلَّة دركهم للحقائق، فهم أخسُّ الفِرَق أفهاماً[1]، ﴿مَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُۥ﴾ [الأعراف: ١٨٦] فمِمَّا يناقَضون به:

أوَّلاً: أن يقال لهم: لم حصرتم الأقانيم في ثلاثة؟ وبم تنكرون على من يزعم أنّ الأقانيم أربعة؛ لأنا نقول: القديمُ: موجودٌ، حيٌّ، عالِمٌ، قادِرٌ، والقادِرُ لا بد له من قدرَةٍ، فوجب أن تكون الأقانيم أربعة.

الثاني: أن يقال لهم: لم خصَّصتُم الكلمة بالاتحاد دون غيرها من الأقانيم؟

الثالث: لم خصَّصْتُم جسَدَ المسيح بالاتحاد دون غيره من الأجسام؛ إذ نِسْبَةُ القديم إلى سائِر الأجسام نِسبَةٌ واحدة، فإمّا أن يقوم بالكلِّ، وهو محال على القديم[2]، أوْ لا يقوم بواحد، وهو الصحيح، أو يختص بواحد، فيفتقر إلى مخصِّصٍ، وهو محال على القديم؛ إذ يلزم منه حدوثُه.

اعتذروا على وجه الاختصاص بجسد المسيح بما ظهر على يديه من إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص.

قلنا: هذا كلام من لم يحط بالحقائق ولا بما سئل[3] عنه، وهو فاسد من أوجه:

أحدها: أنكم قررتم باعتذاركم المؤاخذة عليكم بوجه الاختصاص بجسد

---

(١) قال الإمام «**شهاب الدين القرافي**» في «**الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة**»: النصارى أمة عمياء، وطائفة جهلاء، قد غلب عليهم التقليد، وتجنّبوا محجة النظر السديد، حتى لا يبحثوا عن صحة ما يلقيه إليهم أساقفتهم، ولا يتأملوا ما يعتمده في دينهم أكابرهم وطغاتهم، ولولا ذلك لم يبق لدين النصرانية وجود؛ لظهور فساده، وناهيك من قوم يعتقدون أن إلههم خلق أمَّه، وأن أمّه قد ولدت خالقها ص٢٥، تحقيق: مجدي الشهاوي، عالم الكتب، ٢٠٠٥م.

(٢) عل القديم: ليس في (ت) و(غ).

(٣) في (غ): يسئل.

المسيح؛ ضرورة تساوي نسبة القديم إلى سائر الأجسام، إذ المسيح إنما أحيى الموتى وأبرأ الأكمه والأبرص لقيام القديم به، لا لكونه جسَداً حَيّاً، فلو قام ذلك بجسد غيره ـ على قولكم ـ لتأتى ذلك منه، فكأنكم إنما زدتم المؤاخذة تقريراً، إذ في اختصاص القديم بالمتحيزات وكونه في جهة تسليم الاختصاص، والاختصاصُ يفتقر إلى مخصِّصٍ، فيكون ما ادعيتموهُ قديماً: حادِثاً.

الثاني: أنه يلزم من قيام[1] القديم بالمتحيِّزَات[2] كون القديم في جهة، وذلك دليل الحدوث.

الثالث: أنه لو جاز قيام القديم بالحادث لجاز قيامُ الحادث بالقديم، كيف ومن اختص بشيء فقد اختص به الآخَرُ، فقد تحقق اختصاص كل واحد منهما بالآخر، وإنه محال.

الرابع: أن قيامه به لا يكون إلا بانتقالٍ، وانتقالُ القديم محالٌ، سيما في المعاني.

الخامس: أن الانتقال متجدِّدٌ عليه، وذلك ينافي القِدَم.

السادس: معارَضتهم بما ظهر على يد موسى ـ على نبينا وعليه السلام ـ من إحياء العصا ثعباناً يسعى، وغيرها من الآيات الخارقة للعادة. وكل ما أبدوه من الاعتذار في إلهية عيسى قُوبِلُوا بمِثْل ذلك في إلهية موسى.

وعلى الجملة، فقد اتسع الخرق على الراقع، فكل ما يذكرونه مخالِفٌ للعقول، وضحكة[3] لأهل العقول، وقلة معرفة بحقيقة القِدَمِ والحدُوث، فما

---

(١) في (غ): اختصاص. (٢) في (ف): بالمحدث.

(٣) وقال الإمام «**شهاب الدين القرافي**» في «**الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة**»: لا شك أن النصارى لغلبة الجهل عليهم لا يفهمون معنى الإله، ولا أيّ شيء هو الموجِبُ لاستحقاق العبودية، فلذلك عبدوا ثلاثة آلهة وهم لا يشعرون. فهم كمن لا يفهم حقيقة القتل، ثم يقتل، ثم يُنكِرُ على من ينسبُ له القتل ويتعجب منه ويغلّطه. فينبغي لهذه الطائفة النصرانية أن تبكي وتنوح على فقد العقل قبل أن تبكي على فقد الدين، فإذا وهبها الله عقلاً سألت عن حقيقة الألوهية حتى تعلمها بحدودها وشروطها =

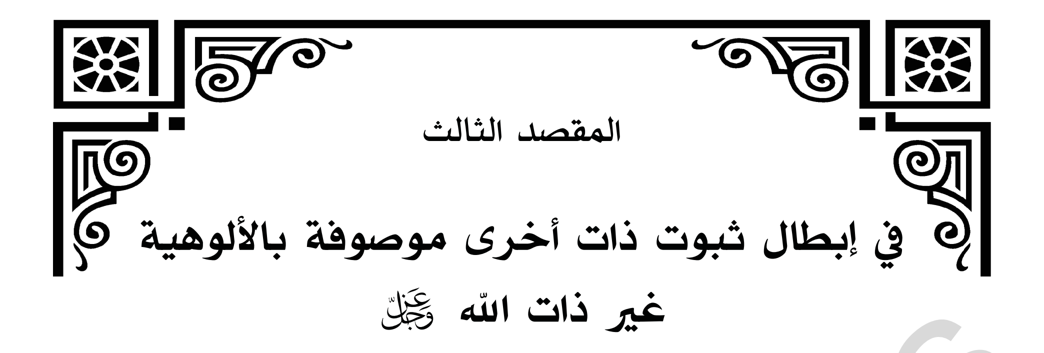
لنا نطوِّلُ النفس مع من كادَ اللهُ عقولَهم وأعمَى بصائرهم.

كيف وقد ورد في إنجيلهم ما يشير إلى تعبُّدِ المسيح وخضوعِه وخشوعِه للربِّ ﷻ والتزامه أحكام العبيد من التذلل وطلب الجزاء من الله تعالى حتى قال: «إني ماضٍ إلى أبي وأبيكم وإلهي وإلهكم[1]» فإن كانوا يتمسكون بلفظ «أبي» فقد قال: «وأبيكم»، فالمعنى الذي أثبت الأبوة لهم من التربية والعطف والرحمة ثبت له. وقوله: «وإلهي» تصريح بمعنى العبودية والألوهية للربِّ الذي يتعبد له ويخضع ويخشع له، ﴿وَمَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّضِلٍّ﴾ [الزمر: ٣٧]، ﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ﴾ [الرعد: ٣٣].

* * *

= وخصوص ماهيتها وما يجب للألوهية وما يستحيل عليها، وأيّ شيء إذا فُقِد لا يكون المحل مع هذا إلهاً، وإذا علِمَت هذه الأمور كلها كما عَلِمَها المسلمون استيقظت من سكر جهلها، وظهر لها أنها تعبد ثلاثة آلهة، وأن المتعيّن ألا يعبد إلا إلهٌ واحد ص٦٤، ٦٥، تحقيق: مجدي الشهاوي، عالم الكتب، ٢٠٠٥م.

(١) إنجيل يوحنا ٢٠/ ١٧.



المقصد الثالث

في إبطال ثبوت ذات أخرى موصوفة بالألوهية غير ذات الله عز وجل

ثم تعرض صاحب الكتاب للمقصد الثالث في إثبات الوحدانية فقال رحمه الله:

«المَقْصَدُ الثَّالِثُ: إِبْطَالُ ثُبُوتِ ذَاتٍ أُخْرَى مَوْصُوفَةٍ بِالإِلَهِيَّةِ عَلَى حَسَبِ مَا وَصَفْنَا بِهِ الحَقَّ بِهِ مِنْ صِفَاتِ الكَمَالِ.

وَفِيهِ ثَلَاثُ طُرُقٍ:

الطَّرِيقَةُ الأُولَى: القَوْلُ بِإِثْبَاتِ إِلَهَيْنِ يَلْزَمُ مِنْهُ فَسَادُ الخَلْقِ وَالِاخْتِرَاعِ، وَقَدْ صَحَّ ثُبُوتُ الخَلْقِ وَالِاخْتِرَاعِ، فَمَا أَفْضَى إِلَى المُحَالِّ فَهُوَ مُحَالٌ.

بَيَانُهُ هُوَ أَنَّ الإِلَهَ سبحانه وتعالى قَدْ قَامَ الدَّلِيلُ عَلَى عُمُومِ إِرَادَتِهِ وَقُدْرَتِهِ، فَمَا مِنْ مَوْجُودٍ يُفْرَضُ إِلَّا وَهُوَ يُرِيدُهُ، فَالإِلَهُ الثَّانِي لَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يُرِيدَ إِيجَادَهُ أَوْ لَا يُرِيدُ ذَلِكَ:

فَإِنْ أَرَادَ وُجُودَهُ كَانَ مُحَالاً؛ إِذْ لَا يَقْبَلُ الفِعْلُ الوَاحِدُ الوُجُودَ مِنْ فَاعِلَيْنِ؛ فَإِنَّ مِنْ ضَرُورَةِ وُجُودِهِ بِأَحَدِهِمَا أَنْ لَا يَبْقَى لِلآخَرِ شَيْءٌ يَكُونُ أَثَرَ فِعْلِهِ[1]، وَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّ إِرَادَةَ فِعْلِ الغَيْرِ مُحَالٌ، فعِنْدَ فَرْضِ إِرَادَتَيْنِ وَقُدْرَتَيْنِ عَلَى جِهَةِ العُمُومِ، وَلَيْسَ إِرَادَةُ أَحَدِهِمَا بِالنُّفُوذِ أَوْلَى مِنَ الأُخْرَى، فَيَتَمَانَعَانِ وَيَلْزَمُ الفَسَادُ.

وَإِمَّا أَنْ يَخْتَلِفَا فَيُرِيدُ أَحَدُهُمَا وُجُودَ الجَوْهَرِ وَيُرِيدُ الآخَرُ عَدَمَهُ، أَوْ يُرِيدُ أَحَدُهُمَا تَحْرِيكَهُ وَيُرِيدُ الآخَرُ تَسْكِينَهُ، فَلَا يُتَصَوَّرُ نُفُوذُ إِرَادَتَيْهِمَا؛ لِاسْتِحَالَةِ

---

(١) في المتن المحقق: قدرته.

اجْتِمَاعِ الضِّدَّيْنِ، فَيَتَمَانَعَانِ، فَلَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا، كَمَا أَنْبَأَنَا عَنْهُ الكِتَابُ العَزِيزُ.

هَذَا إِذَا فَرَضْنَا إِلَهَيْنِ عَلَى جِهَةِ الكَمَالِ، وَلَوْ فُرِضَ إِلَهٌ[1] لَا عُمُومَ لِتَعَلُّقِ قُدْرَتِهِ لَزِمَ المُحَالُ الَّذِي فُرِضَ مِنْ عَدَمِ عُمُومِ قُدْرَةِ الإِلَهِ الحَقِّ».

قلتُ: وخرج عن كونه إلهاً مِثْلاً؛ إذ من لازِم المِثْلِيَّة أن يَجِبَ لكل واحد ما يَجِبُ للآخر، إلى غير ذلك من الأحكام.

ثم قال: «وَلَوْ فُرِضَ فَرْضٌ مُحَالٌ يَلْتَزِمُهُ قَائِل أَنْ لَا تَكُونَ إِرَادَةُ أَحَدِهِمَا عَامَّةً، وَلَا يَتَلَاقَيَانِ عَلَى مَقْصُودٍ وَاحِدٍ، أَوْ يَتَلَاقَيَانِ عَلَى بَعْضِ المَفْعُولَاتِ، فَهُوَ مُحَالٌ لِمَا بَيَّنَّاهُ، ثُمَّ لَا يَكُونُ إِلَهاً حَقّاً إِلَّا بِالنِّسْبَةِ إِلَى فِعْلِهِ».

قال: «وَسَيَأْتِي ذَلِكَ فِي الرُّكْنِ الَّذِي يَلِي هَذَا.

وَلَوْ قُدِّرَ عَجْزُ أَحَدِهِمَا كَانَ مُحَالاً؛ إِذْ هُوَ قَدِيمٌ مُنَزَّهٌ عَنِ الحَوَادِثِ» الكلام إلى آخره.

قلتُ: وتقرير إبطال إله عاجزٍ أن نقول أوّلاً: قول القائل: إلَهٌ عاجِزٌ: متناقِضٌ متهافِتٌ، فإنّ الإله هو الذي يَصِحُّ منه الفِعْلُ، والعاجِزُ لا يصح منه الفِعْلُ، فقول القائل: إلَهٌ عاجِزٌ، حاصله أنه ليس بإله.

سلمناه جدَلاً أنه ليس بمتهافِت، فنقول: لنا في إبطال إلَهٍ عاجِزٍ طريقان: المنقول، والمعقول:

ـ أما المنقول، فقد أحال «القاضي» عجزاً قديماً بالسَّمْعِ، وحاصله أنه لا يتوقَّفُ ثبوتُ السَّمْع على إثبات الوَحدانية، فيمكن ثبوت الوحدانية به، فضلاً عن بعض أركان الوحدانية وهو نَفْيُ العجز.

والضابط لهذا الباب أنّ كل ما لا يتوقف عليه ثبوت السمع من المعقولات صَحَّ الاستدلالُ عليه بالسمع، ومعلوم أن دلالة المعجزة على ثبوت صِدْقِ الرسل لا تتوقف على نَفْيِ إله آخَرَ عاجِزٍ.

---

(١) في (غ): إلهاً.

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:07:12 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

ـ وأما المعقول، فنقول: لو قدّرنا إِلَهاً عاجِزاً فلا يخلو إمّا أن يكون عاجزاً بعَجْزٍ حادِثٍ أو بعَجْزٍ قديمٍ، وعجْزٌ حادِثٌ محال؛ لاستحالة قيام الحوادث بذات القديم، وعَجْزٌ قديمٌ باطل من أوجه:

أحدها: أن العَجْزَ نَقْصٌ، والنقصُ مستحيلٌ على الإله بطريق المعقول والمنقول.

الثاني: أنه قد قام الدليلُ على وجوب اتصاف الإله بقدرة قديمة، فلو كان عاجزاً بعَجْزٍ قديمٍ للزم اجتماعُ الضدين، أو عدَمُ القديم، وكلى الأمرين محال.

الثالث: أن الإله قد قام الدليل على جواز صدور الأفعال منه، فلو كان عاجزاً بعَجْزٍ قديم لاستحالَ ذلك منه، فيصيرُ ما كان جائِزَ الوقوع مُمتَنِعَ الوقوع، وإنه محال. مع ما فيه من لزوم وقوع الفعل أزَلاً؛ ضرورة مقارنة العَجْزِ المعجوزَ عندنا، على ما قررناه في غير هذا الموضع. وأيضا فعجز عمَّا لا يُتصوَّرُ وقوعُه كفَرْضِ عَجْزٍ عن المستحيلات، والمستحيلُ لا يُنسَبُ إليه عَجْزٌ ولا قدرَةٌ.

الرابع: أنه لو كان عاجزاً بعجز قديم لكان ذلك واجباً، وما وجب للمثل وجب لمثله، فيلزم عجزهما جميعاً، وإنه محال؛ إذ يلزم منه استحالة وقوع العالَم منهما، وقد وقع، فهو خلف.

الخامس: ما ذكره صاحب الكتاب وهو أن قال: «**لَوْ كَانَ عَاجِزاً لَكَانَ عَاجِزاً بِعَجْزٍ قَدِيم، وَهُوَ مُحَالٌ؛ إذ العَجْزُ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ عَمَّا يُمْكِنُ وُقُوعُهُ، فَعَجْزٌ عَمَّا لَا يُتَصَوَّرُ وُقُوعُهُ بَاطِلٌ، وَهُوَ كَفَرْضِ عَجْزٍ عَنِ المُتَضَادَّاتِ، وَوُجُودُ الفِعْلِ أَزَلاً مُحَالٌ، فَثُبُوتُ العَجْزِ أَزَلاً مُحَالٌ**».

قال: «**فَلَيْسَ هَذَا مِنَ القُدْرَةِ بِسَبِيلٍ؛ إِذْ القُدْرَةُ صِفَةٌ يَتَأَتَّى بِهَا الوُجُودُ، وَلَيْسَ العَجْزُ يَتَأَتَّى لِمَنْ قَامَ بِهِ المَنْعُ مِنَ الفِعْلِ، بَلْ هُوَ مَنْعٌ مَحْضٌ وَقَهْرٌ تَامٌّ لِمَنْ قَامَ بِهِ عَنْ مُبَاشَرَةِ الفِعْلِ، وَإِلَّا فَيَلْزَمُ مِنْهُ أَنْ يَكُونَ عَجْزٌ مِنْ غَيْرِ تَعَذُّرِ**

الفِعْلِ، وَهُوَ مُحَالٌ ضَرُورَةً»[1].

يعني أنه إذا كان عاجزاً، ولم يتعذر عليه الفعل، فإذَا عُدِمَ التعذُّرُ لزم أن يَعقبه ضِدُّه الذي هو التيسُّر، فيكون عاجزاً قادراً على الفعل الواحد، وإنه محال.

ثم تعرض للطريقة الثانية في إثبات الوَحدانية فقال رَحِمَهُ اللَّهُ:

«الطَّرِيقَةُ الثَّانِيَةُ: أَنَّ كُلَّ مَوْجُودَيْنِ مُتَمَاثِلَيْنِ لَا يَفْتَرِقَانِ إِلَّا بِأَمْرٍ[2]، وَمَا لَمْ يَثْبُتْ افْتِرَاقٌ فَلَا تُعْقَلُ اثْنَيْنِيَّةٌ، وَاخْتِصَاصُ أَحَد الإِلَهَيْنِ[3] عَنِ الآخَرِ بِصِفَةٍ مُحَالٌ، فَالقَوْلُ بِالاثْنَيْنِيَّةِ مُحَالٌ.

بَيَانُ إِحَالَةِ الافْتِرَاقِ مِنْ وَجْهَيْنِ:

- أَحَدُهُمَا: هُوَ أَنَّهَا إِمَّا أَنْ تَكُونَ وَاجِبَةً، أَوْ جَائِزَةً، وَوُجُوبُهَا لِأَحَدِهِمَا يَلْزَمُ مِنْهُ وُجُوبُهَا لِمِثْلِهِ، وَجَوَازُهَا يَسْتَدْعِي مُقْتَضِياً، وَهُوَ مُحَالٌ.

- الوَجْهُ الثَّانِي: إِمَّا أَنْ تَكُونَ صِفَةَ كَمَالٍ فَقَدْ فَاتَتْ الثَّانِي، فَيَكُونُ نَاقِصاً، وَإِنْ كَانَتْ صِفَةَ نَقْصٍ كَانَ الإِلَهُ نَاقِصاً، وَهُوَ مُحَالٌ».

ثم تعرَّض للطريقة الثالثة في إثبات الوحدانية وإبطال الاثنينية فقال رَحِمَهُ اللَّهُ:

«الطَّرِيقَةُ الثَّالِثَةُ: أَنَّ العَقْلَ إِذَا تَرَقَّى مِنَ الوَحْدَةِ إِلَى الكَثْرَةِ فَلَا يَقِفُ عَلَى عَدَدٍ مَخْصُوصٍ، بَلْ كَمَا يُجَوِّزُ الثَّانِي يُجَوِّزُ الثَّالِثَ وَالرَّابِعَ[4] إِلَى غَيْرِ نِهَايَةٍ، أَوْ يَقْتَضِي الاقْتِصَارُ عَلَى عَدَدٍ مَخْصُوصٍ مُخَصِّصاً».

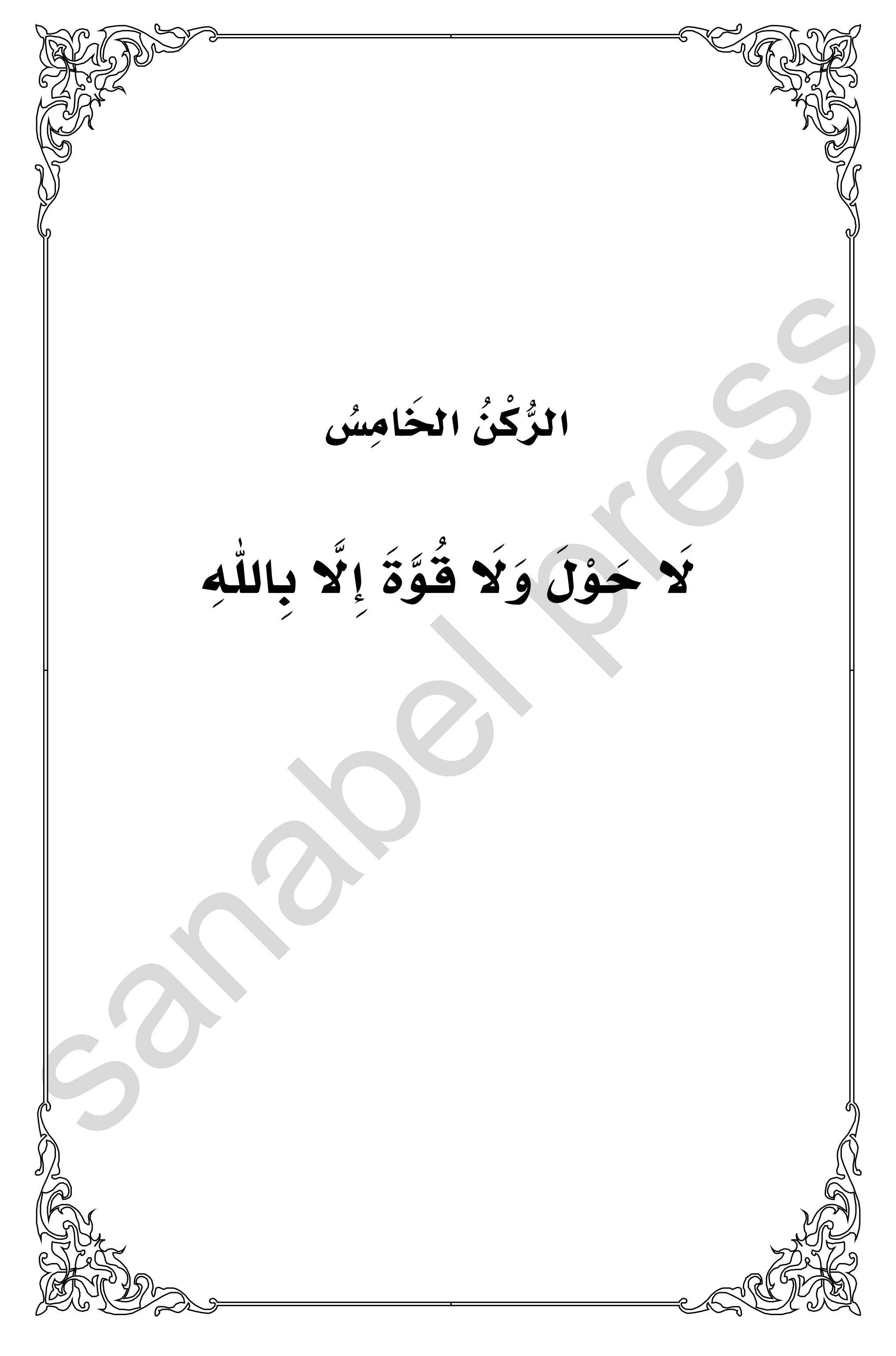
---

(١) بقية كلام المقترح هنا: **«وَقَدْ أَحَالَ القَاضِي» عَجْزاً قَدِيماً بِالسَّمْعِ، وَهُوَ مُمْكِنٌ؛ إِذْ لَا يَتَوَقَّفُ ثُبُوتُ الكَلَامِ الصِّدْقِ عَلَى إِثْبَاتِ الوَحْدَانِيَّةِ، فَيُمْكِنُ ثُبُوتُهَا بِهِ فَضْلاً عَنْ بَعْضِ أَرْكَانِهَا»**. وقد تعرض إليه الشارح قبل قليل.

(٢) في متن الأسرار المحقق: إلا بصفة.

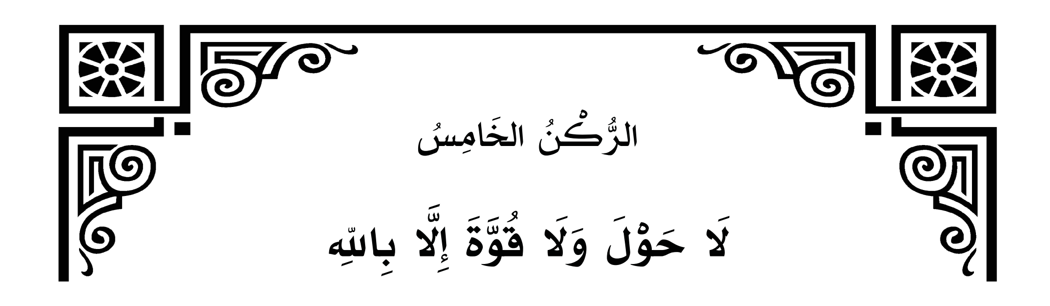
(٣) في المتن المحقق: أحدهما.

(٤) في المتن المحقق: ثالثاً ورابعاً.



الرُّكْنُ الخَامِسُ

لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰهِ



الرُّكْنُ الخَامِسُ

لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ

ثم تعرَّض للرُّكنِ الخامس: وهو إثبات الحول والقوةِ لِلَّهِ تعالى باعتبار التأثيرِ، وإبطال ذلك بذلك الاعتبار عمَّن سواه، فقال رَحِمَهُ اللهُ:

«**الرُّكْنُ الخَامِسُ: لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ العَلِيِّ العَظِيمِ**».

قال رَحِمَهُ اللهُ: «**فَيُحْتَاجُ فِي إِثْبَاتِ مَعْنَاهَا إِلَى أَمْرَيْنِ:**

أَحَدُهُمَا: إِثْبَاتُ القُدْرَةِ الحَادِثَةِ.

وَالثَّانِي: امْتِنَاعُ تَأْثِيرِهَا.

أَمَّا إِثْبَاتُ القُدْرَةِ الحَادِثَةِ، فَوُجْدَانُنَا التَّفْرِقَةَ الضَّرُورِيَّةَ بَيْنَ المُرْتَعِشِ وَغَيْرِهِ، فَلَا تَخْلُو التَّفْرِقَةُ إِمَّا أَنْ تَرْجِعَ إِلَى ذَاتِ الجَوْهَرِ، أَوْ غَيْرِهِ:

وَمُحَالٌ أَنْ تَرْجِعَ إِلَى ذَاتِ الجَوْهَرِ؛ إِذْ وُجُودُهُ لَا يَخْتَلِفُ فِي كُلِّ حَالٍ».

يعني أن وجوده في الاضطرار كوجوده في حالة الاختيار.

«**وَإِنْ رَجَعَتْ إِلَى غَيْرِهِ، فَتِلْكَ الصِّفَةُ إِمَّا أَنْ تَرْجِعَ إِلَى نَفْسِ الحَرَكَةِ، وَهُوَ مُحَالٌ؛ لِتَمَاثُلِ الحَرَكَتَيْنِ، أَعْنِي حَرَكَةَ المُرْتَعِشِ وَغَيْرِهِ، فَتَعَيَّنَ إِثْبَاتُ صِفَةٍ زَائِدَةٍ عَلَى الحَرَكَةِ.**

وَنَحْنَ نَعْلَمُ أَنَّ نِسْبَةَ هَذِهِ الصِّفَةِ الزَّائِدَةِ إِلَى الحَرَكَةِ لَيْسَت كَنِسْبَةِ اللَّوْنِ المُقَارِنِ لَهَا، وَلَا العِلْمِ وَغَيْرِهِ مِنَ الصِّفَاتِ، بَلْ نَجِدُ مِنْ أَنْفُسِنَا ثُبُوتَ صِفَةٍ مُتَعَلِّقَةٍ، بِالحَرَكَةِ نُسَمِّيهَا قُدْرَةً.

وَلَا مُبَالَاةَ بِقَوْلِ الجَبْرِيَّةِ: إِنَّ التَّفْرِقَةَ رَاجِعَةٌ إِلَى سَلَامَةِ اليَدِ[1]**، فَإِنَّ هَذِهِ**

---

(١) في (غ): البنية.

السَّلَامَةَ المُعَبَّر عَنْهَا إِنْ كَانَتْ عَدماً فَكَيْفَ يُحَسُّ العَدَمُ؟!»

قال: «**مَعَ مُعَارَضَتِهِمْ فِي الجَدَلِ بِمَنْ يَزْعُمُ أَنَّ العَجْزَ: عَدَمٌ، وَالقُدْرَةَ: إِثْبَاتٌ، فَكَيْفَ يَصِحُّ ثُبُوتُ عَجْزٍ عَمَّا لَا يَصِحُّ الِاقْتِدَارُ عَلَيْهِ؟!**

وَإِنْ هُمْ تَوَهَّمُوا أَنَّ العَجْزَ نَفْيٌ، فَيَلْزَمُهُمْ إِثْبَاتُ نَفْيٍ مُطْلَقٍ غَيْر مُضَافٍ وَهُوَ مُحَالٌ.

وَمَتَى خَلَا المَحَلُّ عَنِ الضِّدِّ ـ وَهُوَ العَجْزُ ـ لَزِمَ ثُبُوتُ مُضَادٍّ لَهُ، وَإِنْ كَانَ وُجُوداً زَائِداً عَلَى ثُبُوتِ الحَرَكَةِ فَهِيَ الصِّفَةُ المَطْلُوبَةُ المُسَمَّاةُ بِالقُدْرَةِ.

وَقَدْ جَحَدَ القَوْمُ بِإِنْكَارِ أَصْلِ القُدْرَةِ مَا هُوَ قَرِيبٌ مِنْ جَحْدِ البَدَائِهِ، إِذْ أَصْلُ وُجْدَانِ الصِّفَةِ ضَرُورِيٌّ، وَالتَّمْيِيزُ بَيْنَهَا وَبَيْنَ سَائِرِ الصِّفَاتِ وَاضِحٌ كَمَا لَا يَخْفَى». إلى آخره.

قلتُ: معنى ما ذكره من قول الجبرية أنّ التفرقة راجعة إلى سلامة اليد[1]، يعنون حركة اليد في حال الاختيار، فأجاب عن ذلك بأن قال: السلامة التي عنيتم في حالة الاختيار إمّا أن ترجع إلى عدم أو إلى إثبات:

ـ فإن قلتم: إنها ترجع إلى إثبات، فقد سلَّمتم المسألة، فذلك الذي نعني بالقدرة.

ـ وإن قلتم: إن ذلك راجع إلى عدمٍ، فذلك باطل من وجهين:

أحدهما: أن العدم لا يُحَسُّ، ونحن نُحُسُّ في حالة حرَكةِ الاختيار شيئاً يقارِنُ الحركةَ، ولا نحس ذلك في حالة الاضطرار عند ثبوت الحركة الرعشية.

الثاني: معارَضتهم بطريق الجدل عند مناكرتهم ذلك بمن يزعم أنّ العجز في حالة الاضطرار عدمٌ، وما نجده في حالة الاختيار إثبات.

قلتُ: وعلى الجملة، فأصل وجدان الصفة ـ التي هي القدرة ـ ضروريٌّ، وإنما الكلام بيننا وبين الجبرية في ذلك ليتميز ما يصرفون إليه ذلك الوجدان من ذكرهم للسلامة وغير ذلك، والتمييزُ بين ما نجده من القدرة في

---

(١) في (غ): البنية.

حالة الحركة الاختيارية وبين سائر الصفات واضح، وبالله التوفيق.

ثم تعرَّض بعد ثبوت القدرة الحادثة لامتناع تأثيرها، فقال رحمه الله:

«**الأَمْرُ الثَّانِي: امْتِنَاعُ وُجُودِ الحَرَكَةِ الحَادِثَةِ بِهَا**».

قال: «**وَقَدْ قَدَّمْنَا إِثْبَاتَ عُمُومِ تَعَلُّقِ قُدْرَةِ البَارِي تَعَالَى وَإِرَادَتِهِ، فَيَمْتَنِعُ إِذْ ذَاكَ نِسْبَةُ وُجُودِ شَيْءٍ مِنَ المُمْكِنَاتِ إِلَى غَيْرِهِ؛ إِذِ القَصْدُ إِلَى تَخْصِيصِ فِعْلِ الغَيْرِ مُحَالٌ.**

فَإِذَا لَزِمَ كَوْنُ كُلِّ شَيْءٍ فِعْلَهُ، امْتَنَعَ أَنْ يَكُونَ فِعْلاً لِلغَيْرِ، وَاسْتَحَالَ إِثْبَاتُ قُدْرَةٍ تُؤَثِّرُ فِي اخْتِرَاعِ شَيْءٍ، إِذْ يُفْضِي إِلَى الفَسَادِ وَالتَّمَانُعِ كَمَا قَرَّرْنَاهُ فِي دَلَالَةِ التَّوْحِيدِ».

ثم قال: «**وَاعْلَمْ أَنَّ القَدَرِيَّةَ لَزِمَهُمْ إِثْبَاتُ إِلَهَيْنِ، أَحَدُهُمَا أَعْلَى مِنَ الآخَرِ،** ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١]. **وَهُمْ مَجُوسُ هَذِهِ الأُمَّةِ؛ إِذْ المَجُوسُ أَثْبَتُوا فِي العَالَمِ فَاعِلَيْنِ: أَحَدُهُمَا: نُورٌ، وَالآخَرُ: ظُلْمَةٌ. ثُمَّ الْتَزَمَ ذَلِكَ القَدَرِيَّةُ فَنَفَوْا الشَّرَّ عَنِ البَارِي تَعَالَى، وَأَثْبَتُوهُ لِغَيْرِهِ، فَهُمْ ثَنَوِيَّةٌ فِي الحَقِيقَةِ.**

تَعَالَى اللهُ عَنْ مُشَارَكٍ لَهُ فِي مُلْكِهِ، أَوْ خُرُوجِ شَيْءٍ عَنْ إِرَادَتِهِ. وَكَيْفَ يَسْتَجِيزُ عَاقِلٌ نِسْبَةَ مُعْظَمِ المَوْجُودَاتِ إِلَى غَيْرِ الحَقِّ وَخُرُوجِهَا عَنْ إِرَادَةِ المَلِكِ القَيُّومِ بِالسَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ؟!».

قلتُ: ما ذكره صاحب الكتاب من امتناع كون العبد خالِقاً ـ على ما صار إليه المعتزلةُ ـ صحيحٌ؛ فإنه إذا قام الدليلُ على عموم تعلُّقِ قدرة الباري تعالى وإرادته بكل ممكن فلا يبقى لغيره شيءٌ يكون أثرَ فِعْلِه(١).

---

(١) وقال الإمام الحافظ الحجة الفقيه شيخ الإسلام: أبو بكر الإسماعيلي (ت٣٧١هـ) في كتاب اعتقاد أهل السنة: «**ويقولون: يعني أهل السنة: إنه لا خالق على الحقيقة إلا الله** عز وجل وأن أكساب العباد كلها مخلوقة لله.». (ص٤١، تحقيق: جمال عزون. نشر دار ابن حزم ١٩٩٩م).

وتحريرُ دليل التعميم على الإيجاز أن نقول: الممكناتُ لا تتناهَى تجويزاً، وكل جائِزٍ مفتقِرٌ في جوازه وصِحَّة إيجادِه إلى مقتضٍ، فلو لم يكن هناك صفةٌ أزليةٌ تتعلَّق بإيجاد ما جوَّز العقلُ وجودَه للزِمَ انقلابُ ما كان جائِزَ[1] الوقوع مستحيل[2] الوقوع، بل ما كان جائزاً ليس بجائز؛ إذ من ضرورة كون الجائز جائزاً مقتضٍ[3] واجِب الوجود.

دليل آخر من حيث المعقول على طريق الإيجاز في امتناع كون العبد خالِقاً أن نقول: لو كان العبدُ خالِقاً لكان عالِماً بتفاصيل فِعْلِه، لكنه غيرُ عالِمٍ بتفاصيل فِعْلِه، فلا يصح أن يكون خالِقاً.

تقرير المقدمة الأولى أنّ الخالق لا بد أن يخصِّصَ فِعْلَهُ بقَدْرِهِ ووَصْفِه وهيئته إلى غير ذلك من وجوه الجواز، وكلُّ وَصْفٍ فجائِزٌ أن يكون بخلافِه، ولا يصح اختيارُ إيقاعِه على وَجْهٍ من وجوه الجوازِ إلا أن يكون عالِماً، فيَجِبُ أن يكون عالِماً، وقد قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك: ١٤].

وأما المقدمة الثانية وهي كون العبد غير عالِم بتفاصيل فِعْلِه، فلا خفاء به؛ إذ ذاك معلومٌ ضرورةً، والخَصْمُ يسلِّمُ ذلك. كيف والغافل الذاهل تصدر عنه أفعالٌ مخصَّصَةٌ وهو غيرُ عالِم؟! بل الذاكِرُ تَصْدُر عنه أفعالٌ لا يحيط بتفاصيلها، فتتحرَّكُ يَدُهُ حركاتٍ عديدة وهو لا يعلم كم قطع من حَيِّزٍ، ولا كم قام به من حركة.

وإذا استحال أن يكون عالِماً استحال أن يكون قاصِداً؛ إذ القَصْدُ إلى الشيءِ مع عدم العِلْمِ به محالٌ لا يخفى.

وبهذا الدليل يبطل قول من ادعى أنّ القدرة الحادثة تؤثِّرُ في حالٍ للفعل؛ إذ الحالُ المذكورة لا يصح أن يفعلها الفاعل وهو ذاهل عنها.

دليل آخر في مَنْعِ تأثير القدرة الحادثة على طريق الإلزام لهم، فإنهم لا

---

(١) في (ف): ممكن.
(٢) في (غ) و(ف): ممتنع.
(٣) في (ف): مقتضياً.

يجوِّزون صلاحية القدرة الحادثة للإعادة، فنقول: لو صلحت القدرة الحادثة للإيجاد لصلحت للإعادة. وتقريره من وجهين:

أحدهما: أنّ تأثير القدرة الحادثة في الابتداء ليس إلا في الوجود، ومعقوليته في الإعادة كمعقوليته في الابتداء.

الثاني: أن القدرة الصالحة للشيء عندهم لا بد أن تصلح لِمِثْلِه، والمعاد مماثل للمنشأ ابتداءً في جميع صفات النفس.

قلتُ: كيف ولا تأثير للقدرة الحادثة عندهم ولا لقادرية الباري تعالى إلا في الحال التي يستمر بها الوجود؟! وحقيقتها لا تختلف ابتداءً ولا إعادةً.

ثم تعرَّض صاحب الكتاب رَحَمَهُ ٱللَّهُ للرد على «الإمام» فيما نُقِلَ عنه[1] في آخر الأمر ـ إن صَحَّ النقلُ ـ من أنّ القدرة الحادثة تؤثِّرُ في نَفْسِ الفِعْلِ على أقدَارٍ عَلِمَهَا اللهُ وأرادها، فقال رَحَمَهُ ٱللَّهُ:

«**وَقَدْ فَرَّ «إِمَامُ الحَرَمَيْنِ» مِنْ هَذِهِ المُعْضِلَةِ الزَّبَّاءِ**[2]».

يعني: من شبهة المعتزلة في قولهم: إذا قلتم: «إنّ القدرة الحادثة لا تؤثِّرُ في متعلَّقها»، فما متعلَّقُ التكليف؟!

قلت، وبالله التوفيق: متعلَّقُ التكليف: صلاحيةُ تمكُّنِ العاقلِ البالِغ مما يَصِحُّ أن يكون فِعْلاً في العادة، مع داعِيَة الخوف والرجاء المنغَرِزَة[3] في جِبلةِ[4] العقلاء، والمنبعثة عن الترهيب والترغيب الشرعيين، وإن شئت قلت: عن الوعيد والوعد الشرعيين.

وهذا التعبير يجمع ما ذكره أصحابنا من قولهم: شرط الوجوب: ثبوت السمع الدال عليه، مع تمكن المكلَّف من الوصول إليه. ويجمع أيضاً ما ذكروه من مجموع شروط التكليف: من العقل، والبلوغ، ومجيء الرسول.

---

(١) راجع هذا الرأي لإمام الحرمين في «العقيدة النظامية» ص١٨٤ ـ ١٩٤.

(٢) الزَّبَّاءُ: الشديدة من الدواهي. (القاموس، مادة زبب).

(٣) في (ت) و(غ): المقررة.

(٤) الجِبْلَةُ: الخِلْقَةُ، والطبيعةُ. (راجع القاموس المحيط، مادة: جبل)

وهو ما أشار إليه «الإمام» في «الإرشاد» بقوله: «أوَّلُ واجب على العاقل البالِغ شَرْعاً» احترازاً من قول المخالِف: عَقْلاً. ونزيد بهذا التقييد الذي قدمناه ما أغفلوه من داعية الخوف والرجاء، فإنهما من أعظم البواعث على الإقدام والإحجام.

وجميع ما ذكرناه من القيود والشروط مبنيٌّ على القول بمَنْعِ تكليف ما لا يطاق، قال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] وقال: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وقال: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] إلى غير ذلك مما استدللنا به في «شرح الإرشاد» على امتناع وقوع تكليف ما لا يطاق.

وأما على القول بجواز تكليف ما لا يطاق، فلا يُشترَط شيءٌ مما ذكرناه من القيود والشروط في توَجُّه التكليف، بل يجوز أن يُكلِّف من يَعْقِلُ ومن لا يَعْقِل؛ ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنبياء: ٢٣] وأحكام الباري تعالى لا تُعلَّلُ بالفائدة وعدم الفائدة، والله الموفق للصواب.

قال: «وَأَثْبَتَ» «الإمامُ» **«عُمُوماً لِلإِرَادَةِ الأَزَلِيَّةِ، وَأَحَالَ خُرُوجَ شَيْءٍ عَنْ إِرَادَتِهِ، وَزَعَمَ أَنَّ القُدْرَةَ الحَادِثَةَ مِنَ الصِّفَاتِ المُؤَثِّرَةِ فِي الفِعْلِ عَلَى أَقْدَارٍ عَلِمَهَا اللهُ تَعَالَى وَأَرَادَهَا، فَآلَ الخَلْقُ وَالتَّدْبِيرُ إِلَى صَاحِبِ المُلْكِ، وَتَحَقَّقَتِ العُبُودِيَّةُ بِإِثْبَاتِ الوُجُودِ لِلْعَبْدِ، وَتَحَقَّقَتِ الفَاعِلِيَّةُ عَلَى الحَقِيقَةِ لَهُ.**

وَإِنَّمَا حَثَّهُ عَلَى ذَلِكَ أَنَّهُ امْتَنَعَ عِنْدَهُ إِثْبَاتُ مُتَعَلَّقٍ غَيْرِ الوُجُودِ لِلْقُدْرَةِ، وَأَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ إِثْبَاتِ القُدْرَةِ مُتَعَلِّقَةً». إلى آخره.

قلتُ: وحاصل ما ذهب إليه «الإمام» ـ إن صحَّ النقلُ عنه ـ أنّ القدرة الحادثة تؤثِّرُ في نَفْسِ الفِعْلِ، والتَّخصِيصُ للباري تعالى، فخالَفَ في ذلك الأشعرية والمعتزلة.

ثم تعرّض صاحب الكتاب أيضا لِمَا نُقِلَ عن «القاضي» ـ إن صحّ ذلك عنه ـ من أنّ القدرةَ الحادثةَ تؤثِّرُ في حالِ الفِعْل، وهو متعلَّقُ التكليف، فقال:

«**وَقَدْ مَالَ القَاضِي إِلَى إِثْبَاتِ حَالٍ هِيَ أَثَرُ القُدْرَةِ. فَاتَّفَقَا عَلَى إِثْبَاتِ التَّأْثِيرِ**» يعني «إمام الحرمين» و«القاضي».

«**إِلَّا أَنَّ أَحَدهُمَا زَعَمَ أَنَّ ثُبُوتَ التَّأْثِيرِ فِي الوُجُودِ**» يعني «الإمام» «**وَالآخَرُ فِي حَالٍ**» يعني «القاضي».

قال: «**وَإِلَيْهِ مَالَ الأُسْتَاذُ**».

يعني إلى ما ذكره «القاضي» «**وَإِنْ كَانَ لَا يَرَى القَوْلَ بِالأَحْوَالِ، إِلَّا أَنَّهُ أَثْبَتَ اعْتِبَاراً لِلفِعْلِ، وَهُوَ مَعْنَى مَا نُقِلَ عَنْهُ**» يعني «الأستاذ» «**فِي مُنَاظَرَةِ «الصَّاحِبِ[1]» حَيْثُ قَالَ «الصَّاحِبُ»: مَذْهَبُكُمْ فِي الكَسْبِ غَيْرُ مَفْهُومٍ، فَقَالَ «الأُسْتَاذُ»: الكَسْبُ: فِعْلُ فَاعِلٍ بِمُعِينٍ. وَالِاخْتِرَاعُ: فِعْلُ فَاعِلٍ بِغَيْرِ مُعِينٍ لَهُ.**

وَمَثَّلَهُ بِقَوِيٍّ يَحْمِلُ شَيْئاً، وَآخَرَ يَعْجِزُ عَنْ حَمْلِهِ بِدُونِ مُعَاوِنٍ لَهُ.

قَالَ «الصَّاحِبُ»: فَلَيْسَ هَذَا مَذْهَبَكُمْ.

قَالَ» الأستاذ: «فَمَا لَيْسَ بِمَفْهُومٍ» عندك «**كَيْفَ يُفَرَّقُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ هَذَا؟!**».

قلتُ: أمّا «القاضي» و«الأستاذ» ـ إنْ صَحَّ النَّقْلُ عنهما ـ فقد كنا اعتذرنا عنهما في «شرح الإرشاد» بأنّ ذلك إنما صدر عنهما[2] في حال المناظرة؛ ردّاً لشُبْهَة المعتزلة في قولهم: فما تعلُّقُ القادرية أو القدرة؟ إشفاقاً من «القاضي» و«الأستاذ» على العقول القاصرة.

والذي يدلك على صحة هذا التأويل تصريحُ «القاضي» في كتبه حكاية الإجماع بأنّ من قال أن هناك تأثيراً بغير القدرة القديمة فهو كافِر. وكذلك

---

(١) هو: إسماعيل بن عباد اسماعيل بن عباد بن العباس بن عباد بن أحمد بن إدريس الطالقاني (٣٢٦ ـ ٣٨٥ هـ) المعروف بالصاحب، لقب بذلك؛ لأنه صحب الوزير أبا الفضل ابن العميد. كاتب، أديب، فصيح، سياسي مشارك في أنواع من العلوم. وتولى الوزارة للملك مؤيد الدولة بن بويه بن ركن الدولة، من تصانيفه: المحيط في اللغة في سبع مجلدات على حروف المعجم، ديوان شعر، كتاب الوزراء، عنوان المعارف في التاريخ وديوان رسائله في عشر مجلدات. (معجم المؤلفين، ١/ ٣٦٧).

(٢) في (ف): وقع منهما.

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:07:15 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

«الأستاذ» لا يقول بالحال، وإذا لم يقل بالحال فالوَجْهُ والاعتبارُ وأضدادُهما نِسْبَةٌ وإضافَةٌ، فكيف تؤثِّرُ القدرَةُ في النِّسَبِ والإضافات؟!

وبسط هذا الاعتذار وحكاية ما ألجأهما إلى القول بذلك بسطته في «شرح الإرشاد»، والله الموفق للصواب.

ثم قال صاحب الكتاب: «**وَلَسْنَا لِحِكَايَاتِ جِدَالِ الأَئِمَّةِ وَمُفَاوَضَاتِهِمْ فِي المُنَاظَرَةِ**[1]**، وَالمَقْصُودُ أَنْ نَصْدَعَ بِالبُرْهَانِ السَّاطِعِ**[2]**، فَنَقُولَ: إِذَا ثَبَتَ عُمُومُ إِرَادَتِهِ فِي كُلِّ مَا يَصِحُّ أَنْ يُرَادَ، فَيَلْزَمُ نَقْضُ كُلِّ مَذْهَبٍ سِوَى مَا قَرَّرْنَاهُ**».

يعني أنّا إذا أقمنا الدليل على عموم تعلُّقِ قدرة الباري تعالى وإرادته بكل مُمكنٍ، لم يَبْقَ لغيره شيءٌ يكون أثَرَ فِعْلِه، لا في وجودٍ، ولا في حالٍ، ولا في وَجْهٍ واعتِبَارٍ.

قلتُ: وقد تقدَّم الدليلُ على عموم قدرته وإرادته.

ثم تعرَّض لخصوصية الردِّ على كل من قال بتأثير القدرة الحادثة، فقال رَحِمَهُ اللَّهُ:

«**أَمَّا مَذْهَبُ القَدَرِيَّةِ، فَلَا خَفَاءَ بِسَخَافَتِهِ، وَلُزُومِ التَّمَانُعِ عَلَيْهِ**».

يعني أنهم إذا أثبتوا للقدرة الحادثة تأثيراً، وللإرادة الحادثة تخصيصاً، فيلزمُهُم دلالة التمانع.

ثم قال: «**أَوْ خُرُوجِ مُعْظَمِ المَوْجُودَاتِ عَنْ مُلْكِ الإِلَهِ**».

يعني أنهم ينسبون لأنفسهم اختراع أكثر الموجودات، وهو مُنَافٍ لقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الرعد: ١٦]، ومنافٍ لقيام الدليل على عموم تعلُّقِ الصفات كما قدمناه.

ثم قال: «**وَكَيْفَ تَخَيَّلُوا هَذَا، مَعَ أَنَّا نَحُسُّ مِنْ أَنْفُسِنَا جَهْلَنَا وَذُهُولَنَا عَنْ صِفَاتِ أَفْعَالِنَا**[3]**؟!**».

---

(١) في (غ): المناظرات.

(٢) في (ف): القاطع.

(٣) في (ف): عن وجوه جواز أفعالنا.

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:07:16 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

قال: «**وَالقَصْدُ إِلَى الشَّيْءِ مَعَ الجَهْلِ بِهِ مُحَالٌ لَا يَخْفَى**».

قلتُ: وقد قرَّرنا نحن هذا الدليل قبل هذا، وهو أنّ الحادث لا يصح أن يكون مخترِعاً لأفعالِه؛ لعدم عِلْمِه بتفاصيل أفعالِه مع الذهول، بل مع الذهول والذكر؛ فإنه وإن كان ذاكراً فإنما يكون ذاكراً للجملة، والاختراعُ إنما يتصوَّرُ في التفاصيل.

لا يقال: فيلزم أنه إذا كان عالِماً ـ بإنباءٍ صادِقٍ ـ بأحوال الفعل ووجُوهِ جوازه أن يكون خالِقاً.

قلنا: الاستدلال بعَكْسِ الدليل[1] لا يصح؛ فإنا استدللنا بأنه يلزم من عدم العِلْم عدَمُ الخَلْقِ، فلا يلزم من وجودِ العِلْمِ وجودُ الخَلْقِ؛ لأنه عكس الدليل، فكم من شيء موجود معلوم للعالِم، ولا يلزم من كونه معلوماً أن يكون مخلوقاً له.

قلتُ: وكيف والخَلْقُ مشروطٌ بالعِلْمِ، ويلزم من وجود المشروط وجودُ الشرط الذي هو العِلْمُ، ولا يلزم من وجود الشرط ـ الذي هو العِلْمُ ـ وجود المشروط الذي هو الإرادة؟!

ثم قال: «**وَكَيْفَ دَلَّ فِعْلُ البَارِي ـ تَعَالَى ـ عَلَى عِلْمِهِ، وَبَطَلَتْ هَذِهِ الدَّلَالَةُ فِي الحَادِثِ؟!**».

يعني أنّ أفعال الباري تعالى دالَّةٌ على عِلْمِه، أو على كونه عالِماً عندهم اتفاقاً، وبطلت هذه الدلالة في الحادِث؛ فإنّ الأفعال تصدر عن الذاهل وهو غير عالِمٍ بها، بل عن الذاكر كما قررناه، والدليل العقلي يلزم طَرْدُه.

قال: «**فَبَانَ خَرَقُهُمْ[2] لِكُلِّ مُتَأَمِّلٍ**».

ثم تعرَّض لخصوصية الردِّ على «الإمام» فقال رَحِمَهُ اللَّهُ:

«**وَأَمَّا مَا ذهَب إِلَيْهِ «الإِمَامُ» فِي تَوْزِيعِ القَضِيَّةِ إِلَى مُرِيدٍ مُقَدِّرٍ، وَإِلَى مُوجِدٍ**

---

(١) الدليل هنا هو الخلق، والمدلول هو العلم، والدليل يطرد ولا ينعكس كما تقدم، فيلزم من وجود الخلق وجود العلم، ولا يلزم من وجود العلم وجود الخلق.

(٢) أي: كذبهم.

فَاعِلٍ، فَثُبُوتُ هَذِهِ القِسْمَةِ» بين العبد وربه «**لَا نَرْتَضِيهَا؛ إِذِ القَصْدُ إِلَى فِعْلِ الغَيْرِ مُحَالٌ، إِذِ القُدْرَةُ لَيْسَتْ عِلَّةً لِثُبُوتِ المَقْدُورِ. فَيَكُونُ أَمْراً قَهْرِيّاً، هَرَبَ مِنَ الجَبْرِ إِلَيْهِ، وَهُوَ أَعْظَمُ جَبْراً.**

وَإِذَا وُجِدَ الفِعْلُ بِغَيْرِ اللهِ، فَكَيْفَ يَصِحُّ تَخْصِيصُهُ بِإِرَادَتِهِ[1]**؟! إِذِ القَصْدُ يَلْزَمُ مِنْهُ تَخْصِيصُ الفِعْلِ بِالقَاصِدِ، وَكَيْفَ يَصِحُّ أَنْ يَتَخَصَّصَ بِهِ مَعَ وُجُودِهِ مِنْ غَيْرِهِ عَلَى الوَجْهِ الَّذِي هُوَ عَلَيْهِ، وَهُوَ مَعْنَى تَخْصِيصُهُ؟!**»

ثم قال: «**فَأَحْسِنُوا تَأَمُّلَ هَذَا الفَصْلِ تَرْشُدُوا**».

وحرّض على تأمل هذا الكلام لِمَا فيه من قلق، وإشارة إلى أصول مقدَّرَة يَقْصُر عنها من لم يتمرَّن في هذا الفن، فلنتعرّض لطريقة أسهل من هذه في الرَّدِّ على «الإمام» في معناها، فنقول:

وَجْهُ الرَّدِّ على «الإمام» بالنظر إلى خصوص مذهبه، إن صحّ هذا عنه، وإلا فبعد قيام الدليل على وجوب عموم تعلُّقِ قدرة الباري تعالى وإرادته بكلِّ ممكن، واستحالةِ كون الحادِث مختَرِعاً؛ لعَدَمِ عِلْمِه، لم يَبْقَ لهذا المذهب ولا لغيره ممن يَنسُبُ الاختراعَ لغَيْرِ الله تعالى أصْلٌ[2]، فنقول لـ«الإمام»: قولك: «إن القدرة الحادثة تؤثِّرُ في وجود الفعل، وإرادةُ الباري تعالى تُخصِّصُه» باطل من أوجه:

أحدها: أن نقول: قد دلَّنا تخصِيصُ الفِعْلِ[3] على إرادةِ فاعِلِه، فلو جاز وقوعُ الفِعْل من فاعِلٍ، والإرادةُ من غيرِه، لَمَا دلَّ تخصِيصُ الفِعْلِ على إرادة فاعِلِه، ونحن إنما نستدل على إرادة الباري تعالى باختصاصِ أفعالِه، ودلالة تخصيص الفعل على إرادة فاعِلِ الفِعْلِ معلومةٌ ببدائه العقول، فلو كان تخصِيصُ الفعل بإرادة غيرِ فاعِلِ الفِعْلِ لبطلت الدلالةُ المعلومة ضرورةً، والدليلُ العقلي واجِبٌ طَرْدُه، ومستحيلٌ[4] نقضُه. ومن الغريب صدور الفعل

(١) في (ف): وإذا وجد بفعل غير الله فكيف يتحقق تخصيصه بإرادة الله؟!

(٢) في (غ) و(ف): وجه.

(٣) في (ت) و(غ): فعل الفاعل.

(٤) في (ت): يجب طرده ويستحيل.

من غير عالِمٍ على أصْلِه، إذ العبدُ غَيْرُ عالِمٍ على ما قررناه.

الثاني: أنّا قد بينا أنّ إرادة فِعْلِ الغير محالٌ، والتخصيصُ عبارَةٌ عن وقوع الفِعْلِ من فاعِلِه على وَجْهٍ مخصُوصٍ، والقَصْدُ الحقيقيُّ إنما يتعلق بفِعْلِ القاصِد، فلا يصح أن يكون فِعْلُه مخصَّصاً بقَصْدِ غَيْره؛ وإلا لزم منه أثرٌ بين مؤثِّرين، أو إرادَةُ فِعْلِ الغير، وإرادةُ فِعْلِ الغير ـ إذا حُقِّقَت ـ: تَمَنٍّ[1] وشَهوةٌ، وذلك محال على الباري تعالى.

الثالث: أن نقول له: مِنْ حُكْمِ القدرة المؤثِّرَة: الاختيارُ في الإيقاع، على معنى أن القادر يكون بصفة إن شاء فعل، وإن شاء ترك، سيما على مذهبه فيما صار إليه آخراً أنّ القدرة تتقدم على المقدور، والقادر ـ على ما ذهب إليه «الإمام» ـ لا اختيار له في إيقاع مقدوره، بل لا بد له من إيقاعه؛ إذ هو مرادٌ لله تعالى، ومرادُه تعالى يَقَعُ حتماً، فصار العَبْدُ مقهوراً على إيقاع مراد الله تعالى، وليس هذا حُكم القدرة المؤثِّرة عنده، ولو أراد أن يوقِعَ غير مرادِ الله تعالى لم يستطع، فقد صارَ مجبوراً، هرَبَ من الجَبْرِ إلى الجَبْرِ.

ومعنى «هرَب من الجبر إلى الجبر» أن سبب رجوعه إلى هذا المذهب ـ إن صحَّ ذلك عنه ـ سؤالُ المعتزِلة في قولهم: إذا قلتم أن القدرة الحادثة لا تؤثِّرُ، وأنّ الباري تعالى هو فاعِلُ أفعال العباد، فقد صارَ العبْدُ مجبوراً، فهرب «الإمام» من هذا السؤال، فأثبت للقدرة الحادثة أثراً في نفس الفعل، ونسب[2] التخصيص للباري تعالى، فوقع في الجبر لِمَا قرَّرناه من أنّ فِعْلَ العَبْدِ إذا كان مُرَاداً لِلَّهِ تعالى فإرادَةُ الباري تعالى تَنْفُذ على كلِّ حال، فإذا أراد الباري تعالى فِعْلَ العبد أوْقَعَه العبدُ بِغَيْر اختيارِه قَهْراً، فهرَبَ مِنَ الجبر إلى الجبر.

ومن الغريب صدور خَلْقٍ من غير عالِمٍ ولا مريدٍ؛ فإنا قررنا أن العبد غير عالِمٍ بتفاصيل أفعاله ولا مريد لها.

وعلى الجملة، فالذي حَمَله على هذا القول لتحقُّقِ تَوجُّهِ الطلَب

---

(١) في (ف): ميل.

(٢) في (ف): وأثبت.

التكليفي، إذ استحال عنده تكليفُ ما لا يطاق وما لا أثرَ للقدرة فيه، فما حيلته في تكليف خلاف المعلوم؟! فقد كلَّف اللهُ تعالى الكفارَ بالإيمان، وهو خلاف المعلوم في حق من عَلِمَ اللهُ تعالى أنه لا يؤمن، وكونُ خلاف المعلوم مقدوراً ودخوله تحت القدرة الحادثة: مُحالٌ؛ وإلا لزم منه انقلابُ العلم جَهلاً، تعالى الله عن ذلك.

فالحاصل إذاً على هذا أنّ متعلَّقَ التكليف على هذا: تمكُّنُ المكلَّف من الوصول إلى ما يَصِحُّ أن يكون فِعْلاً في العادة، على القول باستحالة تكليف ما لا يطاق، وإلا على القول الآخر فيتعلَّقُ التكليفُ بمن يَصِحُّ منه وبمن لا يَصِحُّ منه؛ ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنبياء: ٢٣] وقد تقدم بسط هذا، وحسبك تعلُّقُ التكليف بخلاف المعلوم؛ إذ يستحيلُ أن يكون مقدوراً للمكلَّف؛ وإلا لزِمَ منه انقلابُ العلم جهلاً.

ثم تعرَّض للردِّ على «القاضي» في إثباته أثراً للقدرة الحادثة في حال الفعل، وعلى «الأستاذ» في إثباته تأثيرها في وَجْهٍ واعتِبارٍ للفعل.

قلتُ: اعلم أوَّلاً أن ما يُنسَب لـ«القاضي» و«الأستاذ» من ذلك ـ إن صحّ النقل ـ إنما كان ذلك منهم على وجه المناظرة للخصوم، وإلا فحاشى «للقاضي» و«الأستاذ» أن يعتقدا أثراً لغير القدرة القديمة.

كيف وقد نقل في مواضع من كتبه[(١)] إجماعَ الأمة ـ قبل ظهور البدع ـ على تكفير من نسب الاختراع لغير الله بالقدرة القديمة؟! وكذلك أيضاً نقل إجماع الأمة على تكفير من لم يقل بعموم تعلُّقِ صفات الباري تعالى، المتعلِّقِ منها.

ثم قال صاحب الكتاب رَحِمَهُ اللهُ:

«وَأَمَّا مَا نُقِلَ عَنِ «القَاضِي» مِنْ إِثْبَاتِ تَأْثِيرِ القُدْرَةِ» الحادثة **«فِي حَالِ»** الفعل، **«فَنَقُولُ: إِنْ صَحَّ تَعَلُّقُ القُدْرَةِ»** الحادثة **«وَالإِرَادَةِ»** الحادثة **«بِالحَالِ عَلَى**

---

(١) راجع كتاب الإنصاف للباقلاني ص٣٤.

تَفَرُّدِهَا، فَيَجِبُ نِسْبَةُ تِلْكَ الحَالِ إِلَى البَارِي تَعَالَى؛ وَإِلَّا يَبْطُلُ العُمُومُ الثَّابِت لَهُ، وَإِنْ لَمْ يَصِحَّ كَوْنُهَا مَقْدُورَةً» على تفرُّدِها **«فَكَيْفَ يَنْسُبُهَا إِلَى القُدْرَةِ الحَادِثَةِ؟!»**.

قلتُ: كيف وهذا على القول بالحال؟! وإنه عند المحققين محال. ولو سلّمناه جدلاً فلا تأثير للقدرة الحادثة في الحال، وإنما أثرها عند من يقول به في الإيجاد، وعند من يمنعه مقارنة الإيجاد.

كيف وقد بيَّنَّا أيضاً أنّ العبد غير عالِم بتلك الحال ولا بغيرها من تفاصيل أفعاله؟! فكيف يخترِعُ مَنْ ليس بعالِم بتفاصيلِ أفعالِه؟!

ثم قال: **«وَهَذَا هُوَ الرَّدُّ عَلَى «الأُسْتَاذِ»، بَلْ هُوَ عَلَيْهِ أَشَدُّ؛ إِذ الاعْتِبَارُ العَقْلِيُّ أَبْعَدُ فِي النِّسْبَةِ مِنَ الحَالِ»**.

وإنما أنه على «الأستاذ» أشد لأنه لا يرى بالحال، وإنما يقول بالوَجْهِ والاعتبارِ، والوَجْهُ والاعتبارُ عند نُفَاةِ الأحوال راجِعٌ إلى نِسَب وإضافات، وحاصله راجع إلى سَلْبٍ، وإذا امتنع التأثيرُ في الحال على حِدَتها التي هي عندهم راجعة إلى إثباتٍ، فلأن يمتنع في الوجه والاعتبار الراجع إلى سَلْبٍ أولى.

قلتُ: كيف وما ذكره من الحال والوجه والاعتبار غير معلوم، وما ليس بمعلوم كيف يَصِحُّ القَصْدُ إليه حتى يخترعه؟!.

ثم قال مؤاخذة على «القاضي»:

«كَيْفَ وَنَحْنُ نَجِدُ تَمَاثُلَ الحَرَكَتَيْنِ ـ أَعْنِي الرَّعْشِيَّةِ وَالِاخْتِيَارِيَّةِ ـ وَتَسَاوِيهِمَا فِي الصِّفَاتِ، فَكَيْفَ هَذَا الِافْتِرَاقُ الثَّابِتُ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِمَا؟!»

قلتُ: معنى هذا أنّ الحركة الاختيارية لو كانت لها صفة نَفْسٍ هي حالٌ تؤثِّرُ فيها قدرةُ العبد، وهي مختصَّةٌ بتلك الحركة، لَما ماثلت الحركة الرعشية؛ إذ التماثل يقتضي الاشتراك في جميع صفات النفس.

ثم قال: **«فَإِذَا طَاحَتْ هَذِهِ المَذَاهِبُ كُلُّهَا لَاحَ الحَقُّ أَبْلَجَ؛ إِذْ ثُبُوتُ القُدْرَةِ مَعْلُومٌ بِالمَسْلَكِ المُتَقَدِّمِ، وَثُبُوتُ التَّأْثِيرِ مُحَالٌ كَمَا تَقَرَّرَ، فَيَلْزَمُ إِثْبَاتُ**

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:07:18 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

قُدْرَةٍ حَادِثَةٍ مُتَعَلِّقَةٍ غَيْرِ مُؤَثِّرَةٍ، وَتَفَرُّدُ البَارِي تَعَالَى بِالِاخْتِرَاعِ، مِنْ غَيْرِ شَرِيكٍ، وَلَا مُعِينٍ، وَلَا ضِدٍّ، وَلَا نِدٍّ، تَعَالَى اللهُ عَنْ جَمِيعِ ذَلِكَ».

ثم قال: «فَإِنْ قِيلَ: فَقَدِ اعْتَرَفْتُمْ بِأَنَّ القُدْرَةَ مِنَ الصِّفَاتِ المُتَعَلِّقَةِ، وَلَمْ تُثْبِتُوا مُتَعَلَّقاً لَهَا، وَإِثْبَاتُ مُتَعَلِّقٍ لَا مُتَعَلَّقَ لَهُ مُحَالٌ، وَنَفَيْتُمْ التَّأْثِيرَ، فَلَمْ يَبْقَ ثَمَّ وَجْهٌ يَكُونُ مُتَعَلَّقَ القُدْرَةِ، إِذْ لَا يَصِحُّ أَنْ تُؤَثِّرَ فِي وُجُودٍ، وَلَا حَالٍ، وَلَا اعْتِبَارٍ، فَمَا وَجْهُ حَلِّ هَذَا الإِشْكَالِ؟

قُلْنَا: أَمَّا القَوْلُ بِأَنَّهَا مِنَ الصِّفَاتِ المُتَعَلِّقَةِ فَلَا نُنْكِرُهُ، بَلْ نَقُولُ بِهِ، وَلَكِنْ لَا يَنْحَصِرُ التَّعَلُّقُ فِي التَّأْثِيرِ، بَلْ الصِّفَاتُ المُتَعَلِّقَةُ مِنْهَا مَا يَتَعَلَّقُ عَلَى وَجْهٍ يَثْبُتُ بِاعْتِبَارِهِ التَّأْثِيرُ، وَمِنْهَا مَا لَا يُؤَثِّرُ، كَالعِلْمِ وَالخَبَرِ وَالإِدْرَاكِ.

فَإِذَا ثَبَتَ وُجُوبُ تَعَلُّقِهَا، وَاسْتَحَالَ نِسْبَةُ أَحَدِ القِسْمَيْنِ إِلَيْهَا ـ وَهُوَ التَّأْثِيرُ ـ بَقِيَ تَعَلُّقٌ آخَرَ غَيْرُ مُؤَثِّرٍ، فَلَمْ يَبْقَ لِلخَصْمِ إِلَّا الاسْتِبْعَادُ حَيْثُ لَمْ يَتَصَوَّرْ حَقِيقَتَهُ، وَلَمْ يَجِدْ عِبَارَةً بَيِّنَةً عَلَى حَقِيقَتِهِ».

يعني أنه لم يجد عبارة بَيِّنَةً على التفرقة بين هذا التعلُّق الغير مؤثِّر، وبين غيره من التعلُّقات.

ثم قال: «فَطَرِيقُ مَنْ يُبَيِّنُ لِمَنْ رَامَ اسْتِرْشَاداً أَنْ يُقَالَ: لَيْسَ كُلُّ مَا يَقُودُ إِلَيْهِ الدَّلِيلُ مِمَّا يُتَصَوَّرُ فِي الخَيَالِ أَوْ تَرْتَسِمُ لَهُ مَاهِيَّةٌ فِي الذِّهْنِ، كَيْفَ وَهَذَا يَجُرُّ إِلَى مَذْهَبِ التَّعْطِيلِ فِي إِثْبَاتِ الصَّانِعِ حَيْثُ لَمْ تُعْلَمْ حَقِيقَةُ ذَاتِهِ؟! وَكَمْ مِنَ المَوْجُودَاتِ مَا يُعْلَمُ ثُبُوتُهَا عَلَى وَجْهٍ يُعْجَزُ عَنْ تَخَيُّلِهَا؟!» إلى آخره.

يعني: فطريق من يبين لمن أشكل عليه الفرق ورام إرشاداً أن يقول له: ليس كل ما يدل عليه الدليل على الجملة تُعرَف حقيقتُه، ولو كان ذلك يتوقف على العلم بحقيقته لأدَّى ذلك إلى التعطيل، فإنا لا نعرف حقيقة ذات الباري تعالى، وكم من الموجودات ما يعلم ثبوتها على وجه يعجز عن تخيلها.

«فَإِذَا قَامَ الدَّلِيلُ عَلَى إِثْبَاتِ القُدْرَةِ وَتَعَلُّقِهَا، وَاسْتَحَالَ تَأْثِيرُهَا» بالدليل، «وَأَدْرَكَ العَقْلُ انْقِسَامَ الصِّفَاتِ المُتَعَلِّقَةِ إِلَى مُؤَثِّرَةٍ وَغَيْرِ مُؤَثِّرَةٍ، فَالمِرَاءُ فِي

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:07:18 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

ذَلِكَ» بعد ذلك «**عَيٌّ**[1] **وَقُصُورٌ يَنْشَأُ مِنْ إِلْفِ مُفَارَقَةِ الحَقِّ**».

قال: «**وَيُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ هَذَا هُوَ المُرَادُ بِقَوْلِهِ: «القَدَرُ سِرُّ اللهِ تَعَالَى**»[2].

يريد قوله ﷺ لما سُئِل عندما قال: «كُلُّ شَيْءٍ بِقَدَرِ اللهِ» فقالوا: فالعمل في ماذا؟ فقال: «القَدَرُ سِرُّ اللهِ» فيحتمل أن يريد بذلك تعلُّق قدرَة العبد، والله أعلم.

قلتُ: ولا حاجة إلى هذا الاعتذار كله عن كيفية حقيقة تعلُّقِ القدرة الحادثة، بل الجواب الوجيز في ذلك أنّ كيفية تعلُّقِ المتعلِّقَات بمتعلَّقاتها ليس من مدارك العقول، سواء كانت المتعلِّقات مما يؤثِّرُ أو مما لا يؤثِّرُ.

ولو سئل الخصم وكل عاقل عن كيفية تعلُّق القدرة القديمة أو القادرية المؤثِّرة لم يمكنه عن ذلك جواب إلا العَجْز وامتناع معقولية ذلك، بل لو سئل العاقل عن كيفية قيام الأعراض المشاهدة بالحس بالجواهر كالألوان لَما أمكنَهُ عقلية ذلك، فكيف بتعلُّق المتعلِّقات بالمقتضَيات الخارجة عن محلِّها؟! فهو طلب كيفية فيما لا تدرك له كيفية[3]. وحاصله ما ذكره من أن ليس كل ما يُعلَم على الجملة تُعلَم حقيقتُه؛ وإلا لزم التعطيل.

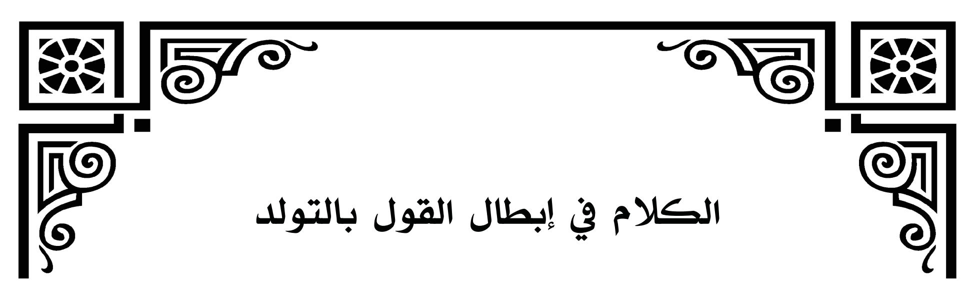


---

(١) في (غ) وفي المتن المحقق: عمى.

(٢) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، في مناقب عبد الله بن عباس، وأخباره.

(٣) في (ت) و(غ): حقيقة.



الكلام في إبطال القول بالتولد

ثم قال: «**وَمِمَّا يَتَعَلَّقُ بِهَذَا الفَصْلِ: القَوْلُ فِي التَّوَلُّدِ**[1]».

قلتُ: مما ينبغي أوَّلاً: معرفةُ حقيقة التولُّدِ على أصلهم؛ ليتمكن الناظر من مناقضَتهم والردِّ عليهم؛ إذ الكلام في الشيء ردّاً أو قبولاً فَرْعٌ عن كونه معقولاً.

فالتولُّدُ عندهم: عبارة عن حصول فعلٍ خارجٍ عن محلِّ القدرة، صادرٍ عن سبَبٍ مقدور بالقدرة الحادثة، قائم بمحلِّها، فإنّ الأفعال عندهم تنقسم قسمين: مباشَرٌ، ومتولِّدٌ. فالمباشَرُ: كلُّ ما كان قائماً بمحلِّ القدرة، كحركة اليد. والمتولِّدُ: كل ما بَايَنَ محلَّ القدرة، كتحريك الثقيل، ورَمْي السهم، فإنّ الفعل وَقَعَ[2] بواسطة المباشَرِ. هذا معنى التولّد عند القوم.

قال صاحب الكتاب رَحِمَهُ اللَّهُ: «**وَقَدْ زَعَمَتِ المُعْتَزِلَةُ أَنَّ مِنَ المَوْجُودَاتِ مَا لَا يُبَاشِرُ وُجُودَهُ القُدْرَةُ القَدِيمَةُ وَلَا الحَادِثَةُ، وَهِيَ المُتَوَلِّدَاتُ عَلَى أَصْلِهِمْ، كَمَا إِذَا تَحَرَّكَتْ يَدُ إِنْسَانٍ بِرَمْيِ**[3] **سَهْم، فَقُدْرَتُهُ مُؤَثِّرَةٌ فِي حَرَكَتِهِ القَائِمَةِ بِهِ، وَحَرَكَتُهُ تُوجِبُ حَرَكَةَ السَّهْمِ، ثُمَّ كُلُّ حَرَكَةٍ تُوَلِّدُ مَا بَعْدَهَا إِلَى أَنْ تَنْتَهِيَ**».

قال: «**وَالفَسَادُ فِي هَذَا وَاضِحٌ مِنْ جِهَةِ عُمُومِ القُدْرَةِ وَالإِرَادَةِ الأَزَلِيَّةِ**».

يريد أنه إذا قام الدليلُ على عموم قدرة الله تعالى وإرادتِه على نحو ما قدَّمناه، لَمْ يَبْقَ لغيره أثرٌ في شيءٍ، وقد قدمنا أيضاً إبطال كون الحادِث فاعِلاً؛ لعَدَمِ عِلْمِه.

---

(١) راجع كتاب الإرشاد للجويني ص٢٣٠.

(٢) في (ت): حصل.

(٣) في (غ) و(ف): تحرك الإنسان في رمي.

قلتُ: وفيه أيضاً قول بالعِلَّة والمعلول، وهو مبنيٌّ على القول بالحال، وهو عند المحققين محال.

سلَّمناه جدَلاً، ولكنه هنا لا يَصِحُّ؛ فإنّ العلة والمعلول هنا أمران وجوديان. وأيضا فإنّ العلة في محل، والمعلول في محل آخر، وفيه أيضا تأخُّر المعلول عن عِلَّته، وفيه وجود العلة ولا معلول، وليس هذا حكم العلة والمعلول، مع ما فيه من ثبوت أثَرٍ بين مؤثِّرَيْنِ، وتأخُّرِ المعلول عن العِلَّةِ، وإبطالِ عَكْسِ العلة.

وأغرب من ذلك أنّ الحركات عندهم قديمة ثابتة في الأزل، فكيف يكون القديمُ مقتضًى لمقتضٍ؟!

ثم قال: «**وَ**» يبطل أيضاً «**مِنْ جِهَةِ لُزُومِ دَوَامِ الحَرَكَةِ إِلَى مَا لَا يَتَنَاهَى؛ إِذْ كُلُّ حَرَكَةٍ تُوَلِّدُ مِنْ جِهَةِ الِاسْتِغْنَاءِ عَنِ القُدْرَةِ إِنْ كَانَتْ الحَرَكَةُ سَبَباً، أَوْ ثُبُوت كَوْنِهِ مُبَاشَراً بِالقُدْرَةِ إِنْ لَمْ تَكُنْ سَبَباً، وَالمُشَارَكَةُ فِي الوُجُودِ المُتَّحِدِ لَا تُتَعَقَّلُ**».

قلتُ: ومعنى هذا الكلام في لزوم دوام الحركة إلى ما لا يتناهى أن قال: إن كانت الحركةُ سبباً مستقلاً بالتولُّدِ بطريق العِلِّية، فلا بد لكل عِلَّةٍ من معلولٍ؛ إذ ثبوتُ عِلَّةٍ من غير معلول يلزَمُ منه بطلانُ الواجب وهو اطراد العِلَّةِ وانعكاسُها، فيلزم على هذا أن لا تَقِفَ الحركاتُ، وإنه محالٌ بضرورة الوجود، وإن لم تكن الحركة سبباً مستقلاً للتولُّدِ، إلا بمشاركة القدرة المباشِرة لها، فالمشارَكَةُ في الوجود الواحِد[1] لا ينعقل؛ إذ يلزم منه أثرٌ بين مؤثِّرين، وإنه محال.

قلتُ: على أن مباشرة القدرة الحركةَ الثانية فما فوقها غير متحقِّق عندهم، فلم يَبْقَ التأثيرُ إلا للحركة بمجرَّدها، فيلزم الأولُ وهو دوامُ الحركة إلى ما لا يتناهى؛ إذ لا بد لكل عِلَّةٍ من معلولٍ، وهو محال بضرورة الوجود. كيف وقد بينا امتناعَ كون الحركة علةً لحركةٍ أخرى لكونهما وجودِيين؟!

---

(١) في (ت): المتحد.

وبالنظر إلى الحركة الأولى تكون العِلَّةُ في محلٍّ والمعلولُ في محلٍّ آخر، وليس ذلك حُكْمَ العِلَّةِ والمعلول، وبالنظر إلى العلة الأولى يلزم منه وجودُ المعلولِ حال عدم العلة، وإنه محال.

قلتُ: ويلزمهم المناقَضَةُ من وَجْهٍ آخر، وهو أنّ التولد عندهم لا يكون إلا عن سبب باشَرَ مَحلَّ القدرة، ومعلومٌ أن الحركة الثانية وما بعدها قد تولدت المتولدات عنها وإن كانت لم تباشِرْ محلَّ القدرة، والدليلُ العقليُّ يلزم طَرْدُه. وعلى الجملة، فقد اتسع الخرق على الراقع.

ثم قال: «**وَتَأَخُّرُ المُسَبَّبِ عَنِ السَّبَبِ غَيْرُ سَائِغٍ؛ لِأَنَّ**» الموجِبَ العِلِّيّ[1] «**إِن اقْتَضَى لِذَاتِهِ فَحُكْمُ ذَاتِهِ لَا يُفَارِقُهُ، وَإِنْ لَمْ يَقْتَضِ لِذَاتِهِ فَيَسْتَدْعِي مَعْنًى يَقُومُ بِالمَعْنَى، وَهُوَ مُحَالٌ**».

قلتُ: مع لزوم التسلسل. ويعني بقوله: «وتأَخُّرُ المسبَّب عن السبب غيرُ سائغٍ» أنه لو كانت الحركةُ الأولى القائمةُ بمحلِّ القدرة ـ أو القدرة ـ سبباً لما يأتي بعد ذلك من الحركات، فقد تأخَّرَ المسبَّبُ عن السبب، وإنه محال.

ثم تعرَّض لإلزامهم تقدُّمَ المسبَّبِ على السَّبَبِ على القول بالتولُّد، وهو عكس ما وجب للسَّبب والمسبَّب، فقال رَحِمَهُ اللهُ:

«**وَمِمَّا نَفْرِضُهُ عَلَيْهِمْ: بَعْضُ صُوَرِ التَّوَلُّدِ، وَهُوَ إِذَا تَحَرَّكَ الإِصْبَعُ تَحَرَّكَ الخَاتَمُ، فَإِنْ زَعَمُوا أَنَّ حَرَكَةَ اليَدِ سَبَبُ حَرَكَةِ الخَاتَمِ، فَيُقَالُ: أَجْزَاءُ الخَاتَمِ ـ الَّتِي هِيَ فِي جِهَةِ الحَرَكَةِ ـ شَاغِلَةٌ أَحْيَازاً لَا يُتَصَوَّرُ أَنْ يَشْغَلَهَا الإِصْبَعُ دُونَ تَفْرِيغِهَا، فَيَسْتَدْعِي العَقْلُ سَبْقَ حَرَكَةِ الأَجْزَاءِ عَلَى حَرَكَةِ الإِصْبَعِ، فَيُفْضِي إِلَى تَقَدُّمِ المُسَبَّبِ عَلَى السَّبَبِ**».

قال: «**وَلَا فَضِيحَةَ أَعْظَمَ مِنْ هَذَا الأَمْرِ**».

ثم أشار إلى أنّ القاطع لذلك كله: قيامُ الدليل القاطع على أن لا أثر لغير القدرة القديمة، فقال رَحِمَهُ اللهُ:

---

(١) في (غ): العقلي.

«وَإِذَا انْتَفَى التَّأْثِيرُ لِلقُدْرَةِ الحَادِثَةِ بَطَلَ أَصْلُ التَّوَلُّدِ، فَهِيَ عِنْدَنَا ـ كَمَا قَرَّرْنَاهُ ـ مُتَعَلِّقَةٌ غَيْرُ مُؤَثِّرَةٍ، وَلَا تَتَعَلَّقُ إِلَّا بِمَعْنًى قَائِمٍ بِمَحَلِّهَا؛ وَإِلَّا فَيَلْزَمُ أَنْ يَعْقُبَهَا ضِدٌّ فِيمَا هُوَ خَارِجٌ عَنْ مَحَلِّهَا؛ إِذِ المَقْدُورُ عَلَيْهِ مَعْجُوزٌ عَنْهُ».

قلتُ: معنى هذا الكلام أن القدرة الحادثة لا تتعلق بفِعْل الغير، وإنما تتعلق بما كان في محلِّها؛ إذ لو تعلَّقَت بخارجٍ عن محلها لجاز[1] أن يعقبها ضدٌّ فيما هو خارج عن محلِّها، وكان يجد الإنسان عجزاً من نفسه إذا عجز غيرُه؛ إذ المقدور عليه معجوز عنه، فلو كان فعل الغير مقدوراً له لكان عجز غيره عجزاً له، وكان يَحُسُّ من نفسه أنه عاجز عند عجز غيره، وإنه محال.

قلتُ: إلا أنّ الذي يجوِّزُ أن تتعلق القدرة بفعل الغير وفَعْلِه يجوِّزُ أن يتعلق العجز بفعله وفعل غيره. فإذا قيل له: لو جاز أن تتعلق القدرة بفعل الغير لجاز أن يحس عجز الغير، فيقول: كذلك أقول. أللهم إلا أن يريد صاحب الكتاب أنّ القدرة التي تعلقت بفعل الغير لم تتعلق بما في محلِّها، فإذا عُدِمَ تعلُّقُها بفعل الغير جاز أن يعقبها العجزُ في محل الغير، فيحس عجزاً قام بمحل غيره، فيسوغ هذا الإلزام.

قلتُ: وعلى الجملة، فالقول بجواز تعلق القدرة الحادثة بما هو خارِجٌ عن محلِّها مُشكَلٌ؛ فإنّ الواقع في الوجود والذي جرت به العادة أنا لا نحس التمكُّنَ والتعلُّقَ إلا بما قام بمحَلِّ القدرة، فإن كان هذا الإحساس الواقع في الوجود والعادة واجباً استحال تبدُّلُه، فلا تتعلق القدرة بما هو خارِجٌ عن محلِّها، وإن كان جائزاً فخَرْقُ العادة جائزٌ، فيجوز تعلُّقُها بما هو خارِجٌ عن محلِّها، وفيه إيجابُ المعنَى الحُكْمَ لِمَا لم يقم به، وهو محالٌ على من يقول بالحال، ولا يلزم ذلك في نفي الأحوال.

والصحيح عندي في امتناع تعلق القدرة الحادثة بما هو خارج عن محلها أن نقول: لو تعلقت بما هو خارِجٌ عن محلها لأدَّى إلى المحال، وما يؤدي

(١) في (غ): لزم.

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:07:19 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

إلى المحال فهو محال. بيانه: أنا قد علمنا ضرورةً أن القدرة الحادثة تقارِنُ فِعْلاً واحداً، حرَكةً أو سكوناً، في محلِّها، فلو قدَّرنا قدرةً قارنت فِعْلَيْنِ في محلَّيْنِ في زمَنٍ واحدٍ، مع صحة تعلُّقِ قدرة أخرى بواحد من ذينك الفعلين، أو قارنت فِعْلاً واحداً خارِجاً عن محلّها، فهاتان القدرتان لا يخلو إمّا أن تكونا متماثلتين أو مختلفتين:

ـ لا جائز أن تكونا متماثلتين؛ لاختلافهما في صِفَة النفس.

ـ ولا جائز أن تكونا مختلفتين؛ إذ لو كانتا كذلك لكانتا إما ضدين، أو خلافين ليسا بضدين.

* لا جائز أن تكونا ضدين؛ إذ لو كانتا كذلك لأوجبت إحداهُما لمحلِّها عَكْسَ ما أوجبت الأخرى، وليس كذلك.

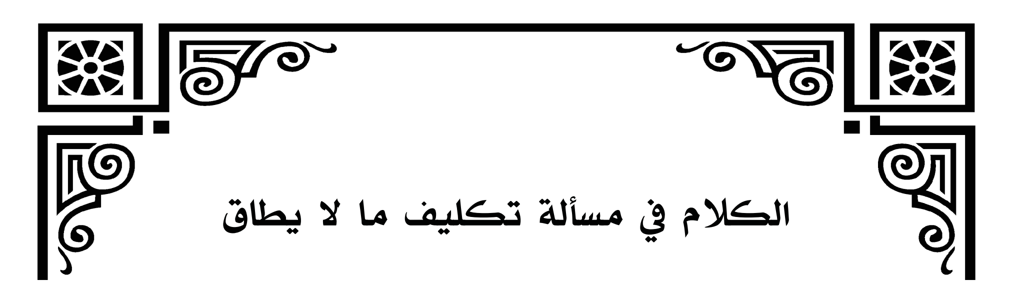
* ولا جائز أن تكونا خلافين ليسا بضدين؛ إذ لو كانتا كذلك لجاز اجتماعهما في المحل الواحد، وهو باطل من وجهين:

أحدهما: أنه يلزم منه اجتماعُ حركتين أو سكونين في المحل الواحد في زمن واحد، وإنه محال؛ إذ لا يتصور ذلك إلا مع التعاقب في زمانين.

الثاني: أنه يلزم منه أثرٌ بين مؤثِّرين، أو وجودُ مؤثِّر ولا أثَرَ، وفيه خروج القدرة عن صفة نفسها؛ إذ لا تقع أبداً إلا مع أثَرٍ.

طريقة أخرى أخصر من هذه في امتناع تعلق القدرة الحادثة بما هو خارج عن محلها أن يقال: لم نجد القدرة الحادثة أبداً إلا متعلِّقةً بما في محلِّها، فإن كان ذلك واجباً لها استحال تبدُّلها، وإن كان جائزاً لزم منه المحال وهو بطلان التماثل والاختلاف، ويلزم منه إثبات موجودين لا متماثلين ولا مختلفين، وفيه إبطال القسمة الدائرة بين النفي والإثبات، وفيه رَفْعُ النفي والإثبات، وإنه محال. وتقرير هذا الإلزام لا يخفى على من تمرن في المعقولات، وبالله التوفيق.

ثم قال: «**وَالمَقْصُودُ قَدْ تَمَّ، وَمَا لَنَا نُطَوِّلُ النَّفَسَ فِي مَسَائِلِ الكَلَامِ، وَالَّذِي يَمْنَعُ تَعَلُّقَ القُدْرَةِ الحَادِثَةِ عَلَى جِهَةِ التَّأْثِيرِ قَدْ قَدَّمْنَاهُ؟!**».



الكلام في مسألة تكليف ما لا يطاق

ثم تعرَّض للكلام في تكليف ما لا يُطاق[1] لأنه فَرْعُ مَنْعِ تأثير القدرة الحادثة ومَنْعِ تقدُّمِها على متعلَّقها، فيلزم منه صِحَّةُ التكليف بما لا يُطَاق، فيحتاج إلى الاستدلال عليه، فقال رَحِمَهُ اللهُ:

«**وَمِمَّا يَتَعَلَّقُ بِهَذَا الفَصْلِ: القَوْلُ فِي تَكْلِيفِ مَا لَا يُطَاقُ.**

قَالُوا: إِذَا لَمْ تُؤَثِّرْ القُدْرَةُ الحَادِثَةُ فَيَكُونُ تَكْلِيف الشَّخْصِ بِمَا لَا يُطِيقُهُ».

قال: «**فَإِنْ أَرَادُوا بِنَفْيِ الطَّاقَةِ: نَفْيَ القُدْرَةِ، فَهُوَ مُحَالٌ؛ إِذْ قَدْ أَثْبَتْنَاهَا. وَإِنْ أَرَادُوا**» بِنَفْيِ الطَّاقة «**نَفْيَ التَّأْثِيرِ، فَهُوَ مَحَلُّ النِّزَاعِ، فَمَا يَنْفَعُهُمْ تَغْيِيرُ العِبَارَةِ؟!**

---

(١) قال الشيخ شرف الدين **ابن التلمساني**: هذه المسألة تذكر في أصلي الدين والفقه لتعلقها بهما، أما تعلقها بأصول الدين، فإن الأشعرية إذا أثبتوا عموم الصفات لله تعالى، وبيّنوا أن كل حادث واقع فهو بمشيئة الله تعالى وقدرته، قالت المعتزلة: هذا يلزم منه التكليف بالمحال؛ لأنه تعالى إذا أمر بفعلٍ، وهو من خَلْقِه، كان حاصل التكليف به: افْعَل يا من لا فِعْلَ له، أو: افْعَل ما أنا فاعِلٌ، وهذا عين التكليف بالمحال.

وأجاب الأصحاب بوجهين:

أحدهما: التزامُه، وإلزامُهم مثله على قواعدهم؛ فإنّ خلاف المعلوم مكلَّفٌ به، وفعلُهُ متوقِّف على خَلْقِ داعٍ من الله تعالى له؛ دفعاً للتسلسل، فقد كلَّفهُ ولم يخلقه له، وطلب الفعل لاستصلاح من عَلِمَ أنه لا ينصلح، إلى غير ذلك مما يقررونه في محله.

الثاني: قالوا: وإن أثبتنا عموم القدرة والإرادة لله تعالى، وقلنا: إن كل حادِثٍ باختراعه ومشيئته، إلا أن للعباد في بعض الأفعال كسباً على ما نطق به القرآن المجيد: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، والكسبُ: فِعْلُ فاعِلٍ بمُعِين، فلا نقول بالاستقلال، ولا بالجبر، فإنّا نفرق بالضرورة بين حركة المرتعش والمسحوب والمختار، والتكليف إنما يتعلق بالمكسوب. (شرح معالم أصول الفقه ١/٣٠٦ ـ ٣٠٨).

وَمُخْتَارُنَا فِي تَكْلِيفِ مَا لَا يُطَاقُ قَدْ بَيَّنَّاهُ فِي كِتَابِنَا المَوْسُومِ بِـ«أَرْوَاح الحَقَائِقِ» بِمَا يُشْفِي الغَلِيلَ، أَعَانَنَا اللهُ عَلَى إِتْمَامِهِ».

قال: «**وَلْيُقْنَعْ بِهَذِهِ النُّبْذَةِ فِي هَذَا الرُّكْنِ**».

قلتُ: أحال الكلام في تكليف ما لا يطاق على كتابه المذكور، وقد سألناه عنه رَحِمَهُ اللَّهُ في حال قراءتنا عليه هذه العقيدة، فذكر أنه سُرِق قبل إتمامه، ولم تساعد الأقدار بعد ذلك على إنشاء نسخة أخرى.

وهذه المسألة من القواعد، ينبغي التشميرُ لها، فلنتعرَّض أوَّلاً لاصطلاح الأصوليين في تكليف ما لا يطاق، وبه يتخلص[١] محل النزاع، ثم ننعطف على إنشاء دليل في صحة تكليف ما لا يطاق، فنقول:

أطلق الأصوليون تكليف ما لا يطاق على أربعة[٢] أنحاء، وحَصْرُه أن نقول[٣]: لا يخلو المكلَّفُ به إمّا أن يكون مستحيلاً في نفسه أوْ لا:

ـ فالمستحيلُ في نفسه كفَرْض اجتماع الضدين، وإيجادِ الموجود، وقَلْبِ الأجناس، وإعدامِ القديم، إلى غير ذلك مما يضاهيه[٤].

ـ وما ليس بمستحيل في نفسه لا يخلو إمّا أن يكون من جنس مقدور البشر أوْ لا:

* فما ليس من جنس مقدور البشر فهو كخَلْقِ الأجسام والطعوم والروائح وما يضاهي ذلك.

---

(١) في (ف): يتلخص.

(٢) وزاد الشيخ ابن التلمساني قسماً خامساً: وهو ما كان من جنس مقدور البشر، لكن في الحمل عليه مشقة عظيمة: كالأمر في التوبة بقتل النفس، وثبوت الواحد للعشرة، وعليه يحمل قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦۖ﴾ [البقرة: ٢٨٦]؛ إذ لا معنى للابتهال في دفع ما لا يتصور وقوعُه. (شرح معالم أصول الفقه لابن التلمساني ١/ ٣١٣).

(٣) تقسيم الشريف لمسألة تكليف ما لا يطاق ووجه حصر الأنحاء مأخوذ على ما يبدو من شرح البرهان للأبياري ١/ ٩٤.

(٤) كالكون في محلين في زمن واحد (شرح معالم أصول الفقه لابن التلمساني، ١/ ٣١٢).

* وأما ما كان من جنس مقدور البشر فلا يخلو إمّا أن يكون من جنس مقدورنا في الاعتياد أو لا:

فما هو من جنس مقدورنا إلا أنه لم تَجْرِ العادةُ بالاقتدار عليه فهو كالطيران في الهواء والمشي على الماء وما يضاهي ذلك.

وأما ما هو من جنس مقدورنا في الاعتياد فكحركاتنا وسكناتنا، ولكن لم يخلق الله تعالى القدرة عليها حالة الأمر(١).

وإذا تحقق هذا، ولا شك في اشتراك الأنحاء الأربعة في نَفْيِ الطاقة، فكما أن المستحيل في نفسه غيرُ مقدورٍ، فبقية الأقسام غير مقدورَةٍ، فيلزم من جواز أحدها جواز باقيها؛ ضرورة التساوي المذكور، وقد صحَّ وقوع القسم الرابع(٢).

أيضاً فلا خفاء بوقوع التكليف بخلاف المعلوم، مع انتفاء القدرة والمقدور في حق العصاة والكفّار، والمطلوب منهما وقوعُ فعلٍ اختياريٍّ، ووقوعُ فعلٍ اختياري من غير قدرة عليه مستحيلٌ، كما أنّ وقوع المستحيل في نفسه مستحيلٌ، وقد صحَّ التكليفُ بالأول، فيلزم جوازُ التكليف بالثاني؛ ضرورةَ التساوي في نَفْيِ الطاقة واستحالة الوقوع.

فإن قيل: إذا عَلِمَ الآمِرُ أنّ مطلوبَهُ لا يَقَعُ، فليس أَمْرُه أمراً حقيقيّاً.

قيل: فيلزم على هذا أن تكون أوامرُ الله تعالى للكفار الذين قد عَلِمَ منهم أنهم لا يؤمنون غيرَ حقيقية، وذلك خروجٌ عن الدين، وجَحْدٌ لمتواتِرات الشريعة. وإذا وقع الاعتراف بالتكليف بخلاف المعلوم، مع فوات القدرة، فقد تحقق تكليفُ ما لا يطاق.

---

(١) قال العلامة **الأبياري** مثالاً لهذا القسم: «ومن هذا جميع الطاعات التي لم تقع، والمعاصي الواقعة فإن الله تعالى لم يقدر العاصي على ترك المعصية، ولا الممتنع من الطاعة على فعلها». (شرح البرهان ١/ ٩٤).

(٢) وما قاله الشريف هو اختيار الأبياري في قوله: «والذي نختاره أن التكليف بجميع ذلك جائز من جهة العقل، وقد دللنا على صحة ذلك فيما سبق. وأما الوقوع السمعي فلم يقع عندنا من هذه الأقسام إلا القسم الأخير، فأمّا ما سواه فلم يقع، دل على ذلك استقراء الشرائع ونصوص الكتاب. (التحقيق والبيان ١/ ٩٥).

قلتُ: وأيضا فلو كان أمرُ الله تعالى للكفار والعصاة ليس بأمرٍ حقيقيٍّ للزم أن لا يعاقبهم؛ وإلا لكان قد عاقبهم على ما لم يأمرهم به ولم يكلِّفهم إياه، وذلك باطل؛ لعدم وقوعه في الشرع، سيما على أصولهم، فإنه ظلم عندهم ممتنع عقلاً، ولا شك في عقاب الكفار وتخليدهم في النار، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، وهذه الآية قاطعة الظهر للمعتزلة في الإيجاب العقلي.

عبارة أخرى في تجويز تكليف ما لا يطاق أن نقول: إذا صحَّ تكليفُ الكفار بخلاف المعلوم، فنقول: كلَّفَ من عَلِمَ أنه لا يؤمِنُ، وصدورُ الإيمان يستلزم انقلابَ العِلْمِ جهلاً، وهو محالٌ، والمُفضِي إلى المحالِ محالٌ، فكان هذا التكليفُ تكليفاً بالمحال.

فإن قيل: خلافُ المعلوم ممكن في نَفْسِه، وذلك مستحيلٌ في نفسه.
فجوابه من وجهين:

أحدهما: أنّ خلاف المعلوم، وإن كان ممكناً في نفسه، فهو مطلوب من جهة كونه مستحيلاً؛ إذ المطلوبُ منه وقوعُ فعلٍ مقدور من غير قدرة[1]، وذلك مستحيل، فليس إذاً من قبيل الممكن.

الثاني: أنّ الإمكان والاستحالة إنما يتقرران في متعلَّق الأمر، ومتعلَّقُ الأمر لا يُغيِّرُ حقيقةَ الأمرِ وصِحَّةَ الاقتضاء، كما أنّ العلم يتعلق بالمستحيل ولا يكون العلم مستحيلاً في نفسه.

فإن قيل: خلافُ المعلوم ممكن في نفسه، يقوم في النفس خَبَرٌ عنه، فيُتصوَّرُ طلبه، والمستحيلُ في نفسه لا يقوم في النفس خَبَرٌ عنه، فلا يُتصوَّرُ طلَبُه.

والجواب أوَّلا أن نقول: كلامُنا في تعلُّقِ خطابِ الله تعالى بالمكلَّفين، وهو سبحانه عالِمٌ بالمستحيلات والواجبات والجائزات، فلا يقال في حقه: يقوم في النفس خبر عنه أو لا يقوم؛ لعِلْمِه بذلك على الدوام.

---

(١) في (ت): قادر.

فأما على تقدير وَضْعِ الكلام في الحادث فباطل من أوجه:

أحدها: المنع.

الثاني: أنّ ما لا يُطاق لو كان بمثابة المذهول عنه لاستحال التعبيرُ قَصْداً، ويَصِحُّ من الواحد منا أن يقول لعبده: «اجمَعْ بين الحركة والسكون» متكلِّماً على الحقيقة، ولا يُعَدُّ ذلك من أبواب الذهول.

نعم، نعلم أن الطالب لم يُرِدْ الجمعَ لِعِلْمِه بالاستحالة، والطلَبُ عندنا لا يتوقف على الإرادة.

الثالث: أنا نعلم استحالة الجَمْعِ بين الضدين، ولو كان ذلك لا يقوم بالنفس من حيث الجملة لَمَا تُصوِّرَ القضاءُ عليه بالاستحالة، كما لا يُتصوَّرُ ذلك في المذهول عنه بالكلية.

فإن قيل: ما ذكرتموه من أنّ القاعد في حال قعوده إذا أُمِرَ بالقيام فهو غَيْرُ قادرٍ على القيام في حال قعودِه، ضرورةَ أنّ القدرة عندكم لا تتقدم على المقدور، فنقول: المأمورُ بالقيام مَنهِيٌّ عن القعود، وهو مقدورٌ له، فلم يخرج التكليفُ عن الطاقة.

قلنا: هذا باطل من أوجه:

أحدها: أنه مبنيٌّ على أنّ القدرة على الشيء قدرةٌ على ضِدِّه، وقد بينا فسادَه.

الثاني: أنه مبنيٌّ على بقاءِ الأعراض، وقد بينا بطلانه.

الثالث: أنّ الأمرَ بالشيء ليس نهياً عن ضده على الصحيح عندنا.

فالكل احتجاج بالمذهب، ومصادَرَةٌ على محلِّ النزاع[1].

الرابع: على تقدير تسليم أنّ الأمر بالشيء نهيٌ عن ضدِّه، فالضدُّ ـ

---

(١) المصادرة على محل النزاع أو المصادرة على المطلوب: هي جعل الدعوى جزءاً من الدليل، أو عين الدليل وذلك بأن يُستدل على الشيء بنفسه، أو جعل الدعوى موقوفة على صحة الدليل، أو موقوفة على صحة جزء الدليل، والكل باطل لاشتماله على الدور الباطل. (انظر: كتاب التعريفات للجرجاني وهامشه ص٣٠٢).

الذي هو قادِرٌ عليه من القعود الملابس له ـ ليس هو منهياً عنه، وإنما هو منهيٌّ عن مثله مما لم تتعلق قدرته به، وأما الذي تعلقت به قدرتُه وَقْتَ توجُّهِ الأمر عليه فليس منهيّاً عنه، فلا يتعلق التكليفُ ـ أمراً ولا نهياً ـ إلا بما يمكن حدوثُه.

فإن قيل: وقد استدللتم على أنّ التكليف بجميع ما ذكرتموه من الأقسام الأربعة جائزٌ من جهة العقل، فما قولكم في الوقوعِ؟

قلنا: لم يتحقق عندنا وقوعُ شيء من هذه الأقسام، إلا القسم الرابع. ويدل على نَفْيِ وقوع ما عداهُ: نصوصُ الكتاب، واستقراءُ الشرائع؛ أما نصوص الكتاب فمنها قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وليس في وسعها وقوعُ ما لا قدرة لها عليه. ومنها قوله تعالى حكاية عن عباده الصالحين: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦] وفي الخبر الصحيح: «إن الله تعالى قال: قد فَعَلْتُ»[1]. ومنها قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وأيُّ عُسْرٍ أشدُّ من تكليف المستحيل في نفسه[2]. ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وأيُّ حرَجٍ أشدُّ من التكليف بما لا يصح أن يكون مقدوراً.

قلتُ: وهذان الوجهان الأخيران صريحان في امتناع وقوع تكليفِ المستحيل في نفسه، وتكليفِ ما لا يدخل تحت مقدور البشر، كخَلْقِ الجواهر وشِبْهِها في انتفاء ما لا تجري العادةُ بدخوله تحت مقدور البشر وإن كان من جنس المقدور كالطيران في الهواء والمشي على الماء.

وعندي أنّ قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] إنما هو راجع إلى الأمر، معناه: يأمُركم اللهُ بما فيه يُسْرٌ، وهو إشارة إلى كونه مقدوراً وإن كان في كُلفَةٌ، ولا يأمركم بالعسر، وهو إشارة إلى

---

(١) صحيح مسلم ـ كتاب الإيمان ـ باب بيان قوله تعالى: ﴿وَإِن تُبْدُواْ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٤].

(٢) في (ت): تكليف ما لا يطاق.

ما ليس من جنس المقدور للبشر، وإلى ما لم تجر العادة بكونه مقدوراً.

وهذان الوجهان ـ أعني قوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا﴾ [البقرة: ١٨٥] ـ يزيلان ما في الوجهين الأولين من الاحتمال.

على أنا نقول: إذا صحَّ نَفْيُ التكليف بما فيه مشقة فادِحة، وهو غاية ما يذكره الخصمُ من الاحتمال، فلأن ينتفي التكليف بما هو من جنس المستحيل أولى.

وأمّا استقراء الشرائع فذلك لسِرٍّ فُهِمَ منها، وهو أنها جاءت على حسب ما أَلِفَهُ الناسُ في مطالبهم، واستقرَّ في أنفسهم من عوائدهم، وليس يجري في الاعتياد أن يطلب السيدُ من العبد الأعمَى حُسنَ انتقاد الدراهم والدنانير، فالشرعُ من أوَّلِه إلى آخره جرى على هذا المذاق، وقد قال الله تعالى: ﴿وَجَزَاؤُا سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠] وقال: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ۝﴾ [الزلزلة: ٧، ٨] وقال: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ [النساء: ١٢٣] ﴿مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ [الأنعام: ١٦٠] هذا ونظائره مما لا يمكن حَصْرُه مُصرِّحٌ بتعلُّقِ التكليف بما أَلِفَ العبادُ أنه مقدورهم، وبذلك يَحْسُن الوصف بالطاعة والمعصية، وبالله التوفيق.

وأما ما نُقِل عن الشيخ «أبي الحسن» أنه قال بوقوع التكليف بالمستحيل في نفسه، وتمثل بقضية أبي جهل، فقد نُقِل عنه أنه رجَع عن ذلك إلى ما هو الحق من أنّ التكليف بالمستحيل في نَفْسِه لم يقع، كما قرّرناه من استقراء الشرائع ومن نصوص الكتاب.

وقضية أبي جهل ليس فيها ما يدل على الجمع بين النقيضين، وتقرير السؤال فيها: أن الله تعالى أمرَه أن يصدِّق رسول الله في كل ما أخبر به، وكان قد أخبر بأنه لا يُصدِّقُه، ووَجَب عليه تصديقُه في هذا الخبر وهو أنه لا يصدِّقه، فحاصل التكليف على هذا التقدير أن يكون مكلَّفاً بالتصديق على الإطلاق، وفي ضمنه التكذيب، فكان حاصله: صدِّقني، لا تصدِّقني. هذا تخيل السائل.

وقد منع «الإمامُ» الوقوع على هذا الوجه، وقال: إنما كُلِّف بالتصديق، وهو ممكِنٌ، ولم يخبِرْه الرسول ـ في الحالة التي أمره بتصديقه ـ بأنه لا يصدِّقه، فعانَدَ، والعنادُ لا يُصيِّرُ الممكن مستحيلاً، وغايتُه أنه خوطِبَ بخلاف المعلوم، وتعلُّقُ العلم بالمعلوم المخاطَب به أنه لا يقع لا يُغيِّرُه ولا يُخرِجُه عن كونه ممكناً. هذا معنى كلام «الإمام».

وأجاب أيضاً بعض الأصحاب بأن قال: هذه الدلالة على تقدير صحة تصوُّرِها تتوقف على ثبوت كون الرسول أخبره بأنه لا يصدِّقُه، بنَقْلٍ متواترٍ لتقوم به الحجة.

قلتُ: وعلى تقدير نقل ذلك متواتراً لا تُتصَوَّرُ المسألة، إلا أن يقول الناقل أنه أخبره أنّ من جملة إخباره له أنه لا يصدِّقه عندَ إخباره له أنه أُمِرَ بتصديقه، وإلا لو قدّرنا تأخُّرَ خبَرِه بأنه لا يصدِّقُه فليس فيه جَمْعٌ بين النقيضين، وغايَتُه خلافُ المعلومِ، وهو ممكِنٌ كما ذكره «الإمام».

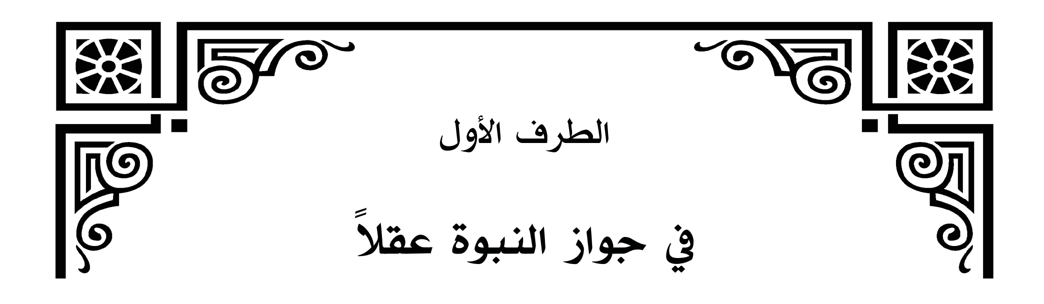
فهذا، وما قدَّمناه في مَنْعِ الوقوع بنصوص الكتاب واستقراءِ الشرائع كافٍ في ردِّ الاحتجاجِ بقضية أبي جهل، وبالله التوفيق.



خاتمة الكتاب

في النبوات

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:07:23 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية



الطرف الأول

في جواز النبوة عقلاً

ثم قال: «خَاتِمَةُ الكِتَابِ

وَالمَقصود مِنْهَا يَنْحَصِرُ فِي ثَلَاثَةِ أَطْرَافٍ:

الطَّرَفُ الأَوَّلُ: فِي جَوَازِ النُّبُوَّةِ[١] عَقْلاً.

وَإِنَّمَا يَتَبَيَّنُ ذَلِكَ بَعْدَ تَقْدِيمِ مُقَدِّمَةٍ، وَهِيَ أَنَّ الأَحْكَامَ الَّتِي أَتَتْ بِهَا الرُّسُلُ لَيْسَتْ صِفَاتٍ لِلمَحَالِّ، فَلَا يَقْبُحُ شَيْءٌ وَلَا يَحْسُنُ لِعَيْنِهِ[٢].

وَهَذِهِ القَاعِدَةُ مَنْشَأُ ضَلَالِ الأَنَامِ، وَمَزَلَّةُ الخَوَاصِّ وَالعَوَامِّ، فَمِنْهَا لَزِمَ القَدَرِيَّةَ القَدَرُ؛ إِذْ رَأَوْا أَنَّ القَبَائِحَ لَا يَفْعَلُهَا الحَقُّ.

وَمِنْهَا لَزِمَ البَرَاهِمَةَ[٣] إِنْكَارُ النُّبُوَّاتِ؛ حَيْثُ زَعَمُوا أَنَّ مَا أَتَتْ بِهِ الرُّسُلُ

---

(١) قال الإمام المقترح في شرح الإرشاد: لفظ النبوة في أصل اللسان مأخوذ من الإنباء، وهو الخبر عن الله تعالى في إطلاق أهل الأصول. وقيل: هو من الارتفاع، فيقال: نبا؛ أي: ارتفع. والارتفاع عن طور البشرية باختصاصه بالخطاب فقط، لا بصفة تقوم به، فهو مساو للبشر في صفات البشرية، مختص بالوحي: ﴿إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾ [الكهف: ١١٠] ص٤٦٦.

(٢) راجع شرح الإرشاد للإمام المقترح ورده على المعتزلة في مسالة التحسين والتقبيح ص٤٢٨، وما وبعدها.

(٣) قال الشيخ **الدسوقي** في حاشية شرح السنوسي على الكبرى: «البراهمة»: هم جماعة من الهند ينتسبون لرجل يقال له: «برهم» كان في الأصل مجوسياً، ثم انتقل للقول بهذه الطريقة وهي امتناع بعثة الرسل عقلاً وإحالتها، ويكذّبون جميع الرسل. وشبهتهم أن العقل يكفي عن البعثة لأن ما حسنه العقل فحسن وما قبحه العقل فقبيح، وما لا يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة إليه، وحينئذ فإرسال الرسل عبث وهو على الله محال. اهـ. وقد رد الإمام المقترح على البراهمة في إنكارهم النبوة في شرح الإرشاد ص٤٦٨.

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:07:23 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

مُنَاقِضٌ لِلعُقُولِ، حَيْثُ رَأَوْا فِيهِ مَا لَا صَلَاحَ فِيهِ وَلَا حُسْنَ، بَلْ زَعَمُوا أَنَّ فِيهِ مُسْتَقْبَحَاتٍ لِلعُقُولِ، وَعَدُّوا مَا قَصُرَتْ أَفْهَامُهُمْ عَنْ دَرْكِهِ، وَجَعَلُوا مَحَلَّ كَلَالِ العَقْلِ وَحَيْرَتِهِ مِمَّا أُدْرِكَ فِيهِ الإِحَالَةُ.

وَالتْزَمَهَا المُعْتَزِلَةُ، وَزَعَمُوا أَنَّ مَا قَصُرَ العَقْلُ عَنْ إِدْرَاكِهِ فَالشَّرْعُ يُخْبِرُ عَنْهُ، فَتَرْجِعُ فَائِدَةُ الرِّسَالَةِ إِلَى الإِخْبَارِ عَنْ صِفَاتِ المَحَالِّ.

وَمَصْدَرُ هَذَا المَذْهَبِ مِنَ الفَلَاسِفَةِ فِي قَوْلِهِمْ بِالتَّزْكِيَةِ وَالتَّحْلِيَةِ، وَأَنَّ العِلْمَ حَسَنٌ لِعَيْنِهِ وَالجَهْلَ قَبِيحٌ لِذَاتِهِ، وَأَنَّ السَّعَادَةَ مَنُوطَةٌ بِالعِلْمِ.

فَنَقَلَتِ المُعْتَزِلَةُ هَذَا الحُكْمَ إِلَى الأَفْعَالِ الَّتِي اعْتَرَفَتِ الفَلَاسِفَةُ أَنَّ الحُسْنَ فِيهَا أَمْرٌ إِضَافِيٌّ، وَبَدَّلُوا اللَّفْظَ الذَّاتِيَّ بِالصِّفَاتِ النَّفْسِيَّةِ.

وَنَحْنُ إِذَا أَبْطَلْنَا هَذِهِ القَاعِدَةِ انْهَدَمَتْ جَمِيعُ قَوَاعِدِ الضَّلَالِ، وَلَمْ يَبْقَ لِلخَصْمِ فِي نَفْيِ النُّبُوَّةِ مُتَعَلَّقٌ.

وَالبُرْهَانُ عَلَى ذَلِكَ أَنْ نَقُولَ: إِنْ كَانَتِ الأَحْكَامُ وَالحُسْنُ وَالقُبْحُ صِفَاتٍ لِلمَحَالِّ لَمْ يَخْلُ إِمَّا أَنْ تَكُونَ صِفَةً نَفْسِيَّةً أَوْ مَعْنَوِيَّةً:

فَإِنْ كَانَتْ نَفْسِيَّةً لَزِمَ ثُبُوتُهَا فِي كُلِّ مِثْلَيْنِ؛ إِذِ المُتَمَاثِلَانِ يَجِبُ اشْتِرَاكُهُمَا فِي سَائِرِ الصِّفَاتِ النَّفْسِيَّةِ.

وَإِنْ كَانَتْ مَعْنَوِيَّةً لَزِمَ مِنْهَا قِيَامُ المَعْنَى بِالمَعْنَى؛ ضَرُورَةَ قِيَامِ المَعْنَى بِمَا لَهُ الحُكْمُ مِنْهُ.

وَمِمَّا تَوَلَّعَ بِذِكْرِهِ المُعْتَزِلَةُ فِي قَوَاعِدِ العَقَائِدِ أَنْ قَالُوا فِي قِسْمَةِ الصِّفَاتِ:

ـ مِنْهَا نَفْسِيَّةٌ: وَهِيَ الَّتِي تَتْبَعُ النَّفْسَ وُجُوداً وَعَدَماً.

ـ وَمِنْهَا مَا هُوَ وَاقِعٌ بِالفَاعِلِ، وَهُوَ حَالُ الوُجُودِ، فَإِنَّ الوُجُودَ عِنْدَهُمْ حَالٌ زَائِدٌ عَلَى الذَّاتِ.

ـ وَمِنْهَا تَابِعٌ لِلحُدُوثِ.

وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ أَنَّ هَذِهِ الأَحْكَام مِنَ الصِّفَاتِ التَّابِعَةِ لِلحُدُوثِ. وَهَذَا الكَلَامُ لَا أَصْلَ لَهُ، فَإِنَّ الصِّفَةَ النَّفْسِيَّةَ هِيَ مَا تَثْبُتُ لِلذَّاتِ عِنْدَنَا مِنْ غَيْرِ عِلَّةٍ فَقَطْ، وَلَا

ذَاتَ فِي العَدَمِ، بَلْ هُوَ مَذْهَبُ جَمَاعَةٍ مِنَ الدّهْرِيَّةِ قَالُوا بِقِدَمِ الهَيُولَى وَحُدُوثِ الصُّوَرِ، فَغَيَّرُوا العِبَارَةَ وَرَكَّبُوهَا صُورَةً: المَعْدُومُ شَيْءٌ، فَأَفْسَدُوا، وَكَانَ ذَلِكَ مُجَانِباً لِلإِسْلَامِ وَالكُفْرِ مَعاً، فَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ.

وَأَمَّا الوُجُودُ فَهُوَ نَفْسُ المَوْجُودِ، وَمِنَ الحُمْقِ جَعْلُ الوُجُودِ حَالاً، لَا وُجُوداً وَلَا عَدَماً، فَيَكُونُ الوُجُودُ غَيْرَ وُجُودٍ، فَنَاهِيكَ بِهَذِهِ العُقُولِ».

قلتُ: جميع ما ذكره في هذا الكلام حكاية مذاهب، وذلك لا يحتاج إلى زيادة.

نعم، تعرَّض في هذا الكلام إلى أنّ الوجود عندنا نفس الموجود، ولم يذكر في ذلك إلا مناقضة الخصم من حيث إنه صيّر الوجود لا وجود.

وإثبات أن الوجود نفس الموجود قاعدة عظيمة في الدين يتعين الاعتناء بها، ولنا على ذلك أدلة كثيرة يكثر إيرادها، فلنقتصر من ذلك على دليلين:

أحدهما: خاص بالمعتزلة.

والثاني: يعمّهم[1] وغيرهم.

أمّا ما يختص بالمعتزلة، فنقول: ما ذكرتموه من أنّ الوجود حال طارئة على الذات باطل من أوجه:

أحدها: أن نقول: لا شك ولا خفاء أن من علم وجود شيء فقد عَلِمَ ذاتَه، ومن علم ذاتَه علِمَ وجودَه، ولو كانا معلومين متغايرين لكانا غير متلازمين على أصل الخصم، والمعلومان غيرُ المتلازمين إذا عُلِمَا فإنما يُعْلَمان بعِلْمَيْن مختَلِفَين، ثم يجوز اجتماعُهما في المحل الواحد، ثم يجوز انتفاءُ أحدهما؛ ضرورةَ عدم التلازم بينهما، ويعقبه ضدُّه؛ ضرورة أنّ القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده، فيؤدي إلى أن يكون عالِماً بذات الشيء جاهِلاً بوجوده، أو عالِماً بوجوده جاهِلاً بذاته، وذلك محالٌ، وهذا لازم للمعتزلة، فإنّ الوجود عندهم معلومٌ ثان طارئ على الذات.

---

(١) في (ف): بالمعتزلة.

الثاني: أن ما ذكروه مبنيٌّ على إثبات الذوات في العدم قديمة[1]، وقد بينا فساده بحدَث العالَم، وإذا بطل الأصل بطل ما بني عليه.

الثالث: أنّ ما ذكروه من أنّ الوجود حالٌ مبنيٌّ على القول بالحال، والصحيح عندنا نَفْيُ الأحوال.

الرابع: أنه يلزم منه أن تكون الأجرام الموجودة: لا وجود؛ فإنّ الذوات عندهم في العدم ثابتة، لا موجودة، ولا معدومة، وكذلك الحال التي هي متعلَّقُ القادرية عندهم التي تخرج بها الذوات للوجود لا موجودة ولا معدومة، فقد اجتمع لا موجود ولا معدوم مع لا موجود ولا معدوم، فيلزم على هذا أن تكون الأجرام الكثيفة لا موجودة، وهي مشاهدة موجودة قطعاً، بل يلزم منه ثبوت فِعْلٍ لا فاعل له من حيث إن هذه الأجرام لم يثبتوها في العدم، وليست متعلَّقاً للقادرية.

الخامس: أن هذه الحالة التي هي الوجود عندهم لا يخلو إما أن تكون معلومة أو لا، فإن لم تكون معلومة استحال أن تكون مقدورة، وإن كانت معلومة لزم التسلسل؛ ضرورة أن كل معلوم عندهم شيء، وكل شيء ثابت في العدم، وكل ما ثبت في العدم يجوز خروجه إلى الوجود بحال أخرى هي وجود، والكلام في تلك الحال كالكلام في الأول، ويتسلسل.

وعلى الجملة فالمؤاخذات عليهم كثيرة، فإن الأصل المبني عليه ذلك فاسد، والمبني على الفاسد فاسد.

وأما الدليل الثاني العام عليهم وعلى غيرهم ممن يقول أن الوجود غير الموجود، فنقول وبالله التوفيق: القول بأنّ الوجود غير الموجود على القول بنفي الأحوال وعلى القول بالحال محال؛ أما على القول بنفي الأحوال

---

(١) قال الشيخ ابن البناء المراكشي: غلط المعتزلة حيث جعلوا الأشياء حقائق خارج النفس، يعرض لها الوجود والعدم؛ إذ ليس لها حقيقة إلا في علم الله، وهي ليست بشيء؛ إذ لا يدركها في علم الله إلا اللهُ، ولا ندري نحن كيف يدركها الله؛ لأنا لسنا هو، وهو يعلمنا ويعلم علمنا وما نجد. مراسم الطريقة ص٦٢.

فظاهر، فإنه لا واسطة بين الوجود والعدم، فنقول على هذا: الموجودات إما صفات وإما موصوفات، والوجود المدعى زائدا إما أن يكون صفة أو موصوفاً، وأيهما صرف الوجود إليها لزم كون الآخر عدماً؛ ضرورة أن لا واسطة بين الوجود والعدم، فخرج من ذلك رجوع الوجود إلى ذوات الصفة والموصوف وأنه لفظ يشملهما كلفظ والعين، وإلا فالوجود نفس الموجود.

وأما على القول بالحال فالأمور ثلاثة: وجودٌ، وعدَمٌ، وثبوتٌ، وهو الحال الذي هو واسطة بين الوجود والعدم، فثبت بهذا أن الوجود ليس إثباتاً وإلا لزم منه بطلان الحال المبني عليه المقال؛ إذ لم يبق إلا وجود أو ثبوت، فإن رجع الوجود إلى الثبوت بطل قسم الوجود ولم يبق إلا ثبوت وعدم، ويلزم أيضاً إن ردوا الوجود إلى الثبوت تصيير الوجود لا وجود.

فإن قالوا: الوجود هو الثبوت، وهو الحال، والجواهر والأعراض هي الموجودات. قلنا: هذا باطل؛

أما أوَّلاً: فإن القائلين بالأحوال لم يفرقوا بين الوجود والموجود وإلا لزم منه قسم آخر على ما أصلوه.

الثاني: ما قدمناه من تصيير الوجود لا وجود.

الثالث: أنكم إذا جعلتم الوجود راجعاً إلى الثبوت وسامحناكم في زيادة قسم وفي تصيير الوجود لا وجود، فهل تلك الأحوال ـ التي هي لا وجود ـ صفة نفس أو صفة معلَّلة؟ فإن كانت صفة معللة لزم منه قيام المعنى بالمعنى بالنظر إلى الصفات، وإن كانت صفة نفس للموجود لزم منه مساواة الجواهر والأعراض في صفة النفس، ومساواة القديم والحادث في صفة النفس، ويلزم منه حدوث القديم، أو قدم الحادث، وتصيير واجب الوجود لا وجود بالنظر إلى القديم، وإثبات صفة للقديم لم يشهد لها معقول ولا منقول.

رجعنا إلى مقصود صاحب الكتاب، ثم قال:

«نَعَمْ، أَرَادُوا التَّلْبِيسَ عَلَى الإِسْلَامِ، وَالمَقْصُودُ مَا حَكَيْنَاهُ عَنِ الفَلَاسِفَةِ، فَتَنَبَّهُوا لِغَائِلَةِ مَذْهَبِهِمْ».

يعني أن المعتزلة أرادوا التلبيس على الإسلام بتبديلهم لفظ الهيولى بقولهم: المعدوم شيء، وإلا فمقصودهم عين مذهب الفلاسفة في إثبات الهيولى.

قلتُ: ولا مبالاة بإثبات الهيولى ولا غيرها بعد إثبات الفاعل المختار وإبطال الموجب الذاتي.

ثم قال: «**وَأَمَّا الصِّفَاتُ التَّابِعَةُ لِلحُدُوثِ فَبَاطِلَةٌ أَيْضاً؛ فَإِنَّ كُلَّ حَادِثٍ يَفْتَقِرُ إِلَى صَانِعٍ**» وهي حادثة فتفتقر إلى صانع لأنها طارئة عند الحدوث عندهم.

«**وَكَذَا كُلُّ جَائِزٍ، أَوْ يَكُونُ وَاجِباً فَيَسْتَغْنِي عَنِ المُخَصِّصِ، وَيَلْزَمُ مِنْهُ وُجُوبُ المَوْصُوفِ**» والصفة، وفيه تحقيق القول بقدم العالَم؛ «**إِذْ وُجُوبُ الصِّفَةِ لِذَاتِهَا مَعَ جَوَازِ مَوْصُوفِهَا مُحَالٌ فِي العُقُولِ**».

قلتُ: معنى هذا الكلام أن ما ادعاه المعتزلة من أن الأحكام من الحسن والقبح وغير ذلك راجعة إلى الصفات التابعة للحدوث باطل أيضاً؛ فإن تلك الصفات إما أن تكون جائزة أو واجبة، فإن كانت جائزة افتقرت إلى مقتضٍ، وكل ما يفتقر إلى مقتض بعد وجود إثبات يجوز تخلفه، فيجوز وجود الأفعال مع خلوها عن الحسن والقبح وغير ذلك من الصفات التابعة للحدوث عندهم، وهم يأبون ذلك، مع ما يلزم عليه من تجدد الأحوال على ذوات الأفعال بعد ثبوتها من غير مقتض أو بمقتض، فيؤدي ذلك إلى قيام المعنى بالمعنى والتسلسل، ووجه التسلسل أن يقال: ذلك المعنى إما أن تكون تلك المعاني قبلته لنفسها أو لزائد، فإن كان لنفسها لزمها ذلك أزلاً ضرورة أن تلك المعاني عندهم ثابتة في الأزل، وليس كذلك عند الخصم، وإن كان لزائد دار التقسيم.

طريقة أخرى أن نقول: ذلك المعنى الذي أوجب لها الحسن والقبح إما أن يكون قديماً أو حادثاً:

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:07:25 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

ـ فإن كان قديماً لزم أو يوجب أزلاً، وليس كذلك. مع ما فيه من قيام المعنى بالمعنى والتمانع.

ـ وإن كان حادثاً كان باطلاً من أوجه:

أحدها: قيام الحادث بالقديم.

سلَّمناه جدلاً، لكن ذلك الحادث لا بد له من محدِث؛ وإلا لزم بطلان الدلالة العقلية البديهية وإبطال المقتضي بالكلية. وإن كان له محدِث فهو إما معنًى أو فاعل مختار. فإن كان معنى لزم الأول وهو قيام المعنى بالمعنى والتسلسل. وإن كان فاعلاً مختاراً كان باطلاً من أوجه:

أحدها: أنه بناء على القول بالحال. سلمناه جدلاً، لكن الحال لا تفعل[1] على حيالها. سلمناه جدلاً، لكن ما كان فعلاً للفاعل المختار يجوز تخلفه، فيجوز وجود الذوات خالية عن الحسن والقبح، وهم لا يقولون به. وإما إلى تأثير القدرة في الحال على حيالها وإثبات ذوات في العدم، وقد بينا فساد ذلك كله.

هذا على القول بالجواز، وأما إن كانت تلك الصفات التابعة للحدوث واجبة فيجب استغناؤها عن المقتضي، ويلزم منه وجوب الموصوف؛ إذ وجوب الصفة لذاتها مع جواز موصوفها محال في العقول، ويلزم عليه القول بقدم العالَم صفةً وموصوفاً؛ إذ لا يبقى للقادرية شيء يكون أثراً لها، فهذه نتيجة المذاهب الفاسدة.

قلتُ: مع ما يلزم عليه من إبطال الدلالة العقلية البديهية؛ إذ تجدد حادث لا محدِث له محال.

فإن قالوا: القادرية تتعلق بالوجود وهو الحدوث.

قلنا: هذا باطل؛ أما أوّلاً: فإنه مبنيٌّ على القول بالحال، وهو عندنا محال.

سلَّمناه جدلاً، لكن يلزم منه تصيير الوجود لا وجود.

---

(١) في (ت) و(غ): تعقل.

سلَّمناه جدلاً، لكنه مبنيٌّ على ثبوت جواهر وأعراض أزلاً، وقد بينا فساد ذلك.

سلَّمناه جدلاً، لكنه يلزم منه تعلق القادرية بالأحوال على حدتها، ويلزم منه بطلان جميع المعاني الموجبة لأحكامها، وتخلف صفات الأنفس.

سلَّمناه جدلاً، لكنا نقول: قد اجتمع الحال مع الحال، فيلزم أن تكون الجواهر والأعراض حالاً لا موجودة ولا معدومة، ويلزم منه انقلاب ما كان حالاً أجراماً وأعراضاً محسوسة، ويلزم منه تجدد أفعال لا فاعل لها وهي الجواهر والأعراض المحسوسة.

سلَّمناه، لكن تلك الحال التي هي متعلق القادرية إما أن تكون معلومة أوْ لا، فإن لم تكن معلومة امتنع أن تكون مقدورةً، وإن كانت معلومة لزم أن تكون ثابتة في العدم، ويدور أو يتسلسل.

ثم قال: «**وَإِذَا بَطَلَتْ هَذِهِ القِسْمَةُ فِي العَقْلِ لَمْ يَبْقَ لَهُمْ مَقَالَةٌ فِي أَنَّ الحُسْنَ وَالقُبْحَ مِنَ الصِّفَاتِ النَّفْسِيَّةِ، وَلَا مِنْ صِفَاتِ المَعَانِي، وَلَا مِنَ الصِفَاتِ التَّابِعَةِ للحدُوث، لِيُقَالَ: تَتْبَعُ الحُدُوثَ، فَقَدْ لَاح اَلحَقُّ**».

يعني: وإذا بطل رجوع الحسن والقبح إلى ما ادَّعوه، لم يبق إلا رجوعه إلى متعلَّق الأمر والنهي.

ثم قال: «**وَمِمَّا نُبَرْهِنُ بِهِ عَلَى هَذِهِ القَاعِدَةِ**».

يعني قاعدة الحسن والقبح في أنه لا يحسن شيء ولا يقبح في حقّ الله تعالى، وبيان ذلك «**أَنْ نَقُولَ: كُلُّ مَنْ تَسَاوَتْ الأَفْعَالُ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ فَلَا يَقْبُحُ وَلَا يَحْسُنُ شَيْءٌ فِي حَقِّهِ، وَالبَارِي ﷻ قَدْ تَسَاوَتِ الأَفْعَالُ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ، فَلَا يَقْبُحُ وَلَا يَحْسُنُ شَيْءٌ فِي حَقِّهِ.**

تَقْرِيرُ المُقَدِّمَةِ الأُولَى أَنَّ التَّحْسِينَ وَالتَّقْبِيحَ يَعْتَمِدَانِ تَرْجِيحَيْنِ فِي جِهَةِ الفِعْلِ وَالتَّرْكِ[1]**، وَالتَّسَاوِي يُنَاقِضُ التَّرْجِيحَ.**

---

(١) قال الإمام المقترح في بيان هذه المقدمة في شرح الإرشاد: تقرير المقدمة الأولى أن =

وَتَقْرِيرُ تَسَاوِي الأَفْعَالِ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ: عَدَمُ تَضَرُّرِهِ وَانْتِفَاعِهِ[1].

وَمِنْ وَجْهٍ آخَرَ هُوَ أَنَّهُ كَامِلٌ بِذَاتِهِ وَأَوْصَافِ جَلَالِهِ، وَلَوْ لَمْ تَتَسَاوَ أَفْعَالُهُ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ لَمْ يَكُنْ كَامِلاً بِاعْتِبَارِ ذَاتِهِ، بَلْ كَانَ كَامِلاً بِأَفْعَالِهِ، فَيَكُونُ نَاقِصاً قَبْلَ وُجُودِهَا، تَعَالَى اللهُ عَنْ ذَلِكَ. وَقَدْ أَشْبَعْنَا القَوْلَ فِي ذَلِكَ فِي كِتَابِنَا المَوْسُومِ بِـ«أَرْوَاحِ الحَقَائِقِ» فَلْيُطْلَبْ فِيهِ».

قلتُ: وكذلك لو قدّرنا في حقنا فِعْلاً، لا يلحقنا بفعله ضَرَرٌ، ولا يفوتنا بتركه نفعٌ، لم يقع الاستحثاث على فِعْله ولا على تركه؛ إذ التساوي ينافي الترجيح.

ثم قال: «**وَإِذَا تَبَيَّنَ ذَلِكَ**».

يعني إذا تبين لك فساد مذهب المعتزلة في ردّ الأحكام إلى ما تقدم ذكره.

«**لَزِمَ أَنْ يَكُونَ مُتَلَقَّى الأَحْكَامِ: خِطَابُ تَكْلِيفِهِ. وَلَيْسَتْ الأَفْعَالُ عَلَى صِفَاتٍ نَفْسِيَّةٍ**[2] **تَقْتَضِي حَثّاً وَزَجْراً، فَتَعَيَّنَ أَخْذُ ذَلِكَ مِنْ خِطَابِهِ تَعَالَى، وَفِي العُقُولِ جَوَازُ إِدْرَاكِ ذَلِكَ بِخَلْقِ إِدْرَاكٍ مُتَعَلِّقٍ بِهِ، أَوْ خَلْقِ عِلْمٍ ضَرُورِيٍّ.**

نَعَمْ، العَادَةُ أَحَالَتْ ذَلِكَ بِغَيْرِ وَاسِطَةٍ، إِلَّا فِي حَقِّ مَنْ اخْتَصَّهُ اللهُ تَعَالَى بِكَلَامِهِ، وَبَاقِي الرُّسُلِ بِالوَحْيِ عَلَى لِسَانِ المَلَكِ».

قال: «**وَالوَحْيُ: إِلْقَاءُ الشَّيْءِ بِسُرْعَةٍ، فَمَنْ تَعَلَّقَ بِهِ الخِطَابُ الأَزَلِيُّ وَكَانَ سَبِيلُ إِدْرَاكِهِ الوَحْيَ أَوِ السَّمَاعَ مِنَ اللهِ تَعَالَى مِنْ غَيْرِ وَاسِطَةٍ يُسَمَّى ذَلِكَ نَبِيّاً،**

= نقول: التحسين يستدعي ترجيح الفعل على الترك، والتقبيح يستدعي ترجيح الترك على الفعل، والتساوي ينافي الترجيح ص٤٣٠.

(١) قال الإمام المقترح في شرح الإرشاد في تقرير هذه المقدمة: وبيان تساوي الفعال بالنسبة إليه: هو أنه ﷻ يتعالى عن النفع والضر، ولو قدّرنا فعلاً لا يلحقنا به ضرر ولا يفوتنا بتركه نفع لم يقع استحثاث على فعله وتركه، وجميع الأفعال بالنسبة إلى الله تعالى كهذا الفعل المفروض بالنسبة إلينا ص٤٣٠.

(٢) في (غ): أنفسها.

وَمَنْ تَعَلَّقَ بِهِ خِطَابُ التَّبْلِيغِ مِنَ عِنْدِ اللهِ تَعَالَى عَلَى هَذَا الوَجْهِ يُسَمَّى رَسُولاً.

وَعِنْدَ هَذَا يَتَبَيَّنُ لَكَ جَوازُ بِعْثَةِ الرُّسُلِ، وَأَنَّ العَقْلَ لَا يُحِيلُهُ؛ إِذْ لَا يُحِيلُ العَقْلُ اصْطِفَاءَ بَشَرٍ، وَتَعَلُّقَ خِطَاب التَّبْلِيغِ إِلَى الخَلْقِ عَنِ اللهِ بِهِ فَيُسَمَّى رَسُولاً. وَيَكْفِي هَاهُنَا عَدَمُ إِحَالَةِ العَقْلِ لِذَلِكَ، فَقَدْ أَثْبَتَ العَقْلُ الجَوَازَ، وَالمُعْجِزَةُ تَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِ خِطَابِ اللهِ لَهُ كَمَا سَنَذْكُرُهُ بعد هذا إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى.

وَمِمَّا نُنَبِّهُ عَلَيْهِ: بُطْلَانُ مَذْهَبِ مَنِ ادَّعَى كَسْباً فِي النُّبُوَّةِ، وَهُوَ خَارِجٌ عَلَى مَا قَدَّمْنَاهُ، فَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ حَقِيقَةَ النُّبُوَّةِ وَالرِّسَالَةِ آيِلَةٌ إِلَى تَعَلُّقِ خِطَابِ اللهِ تَعَالَى، وَلَيْسَتْ صِفَةً لِلنَّبِيِّ، فَكَسْبُ العَبْدِ يَتَعَلَّقُ بِصِفَةٍ فِي ذَاتِهِ، وَلَيْسَتِ النُّبُوَّةُ صِفَةً فِي مَحَلِّ قُدْرَتِهِ.

وَأَيْضاً فَإِنَّ تَعَلُّقَ الخِطَابِ الأَزَلِيِّ بِذَاتِ النَّبِيِّ مِنْ صِفَةِ نَفْسِ الخِطَابِ، كَسَائِرِ الصِّفَاتِ المُتَعَلِّقَةِ، فَلَا يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ مَفْعُولاً وَلَا مُتَعَلَّقاً لِقُدْرَة العَبْدِ أَصْلاً، فَبَطَلَ الكَسْبُ.

وَإِنَّمَا حَمَلَ جَمَاعَةَ الفَلَاسِفَةِ عَلَى القَوْلِ بِالِاكْتِسَابِ أَصْلُهُمْ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ عَنْهُمْ فِي مُفْتَتَحِ هَذَا الطَّرَفِ وَهُوَ القَوْلُ بِالتَّزْكِيَةِ وَالتَّحْلِيَةِ، فَإِذَا زَكَتِ النَّفْسُ وَشَرُفَتْ إِلَى حَالَةٍ تَهَيَّأَتْ لِقَبُولِ فَيْضِ العُلُومِ عَلَيْهَا، وَأَدْرَكَتْ أَمْراً يَعْجِزُ عَنْهُ كُلُّ مَنْ لَمْ يَدْخُلْ فِي رِيَاضَتِهَا وَتَزْكِيَتِهَا.

فَحَاصِلُ النُّبُوَّةِ عِنْدَهُمْ: تَزْكِيَةُ النَّفْسِ وَتَهَيُّؤُهَا لِقَبُولِ مَا يُفَاضُ عَلَيْهَا، حَتَّى يَرْتَسِمَ فِي خَيَالِ النَّبِيِّ صُوَرٌ لَا وُجُودَ لَهَا مِنْ خَارِجِ تُخَاطِبُهُ، عَلَى مِثَالِ مَا يَجِدُهُ الإِنْسَانُ فِي المَنَامِ، إِلَّا أَنَّهُ يَكُونُ ذَلِكَ فِي اليَقَظَةِ.

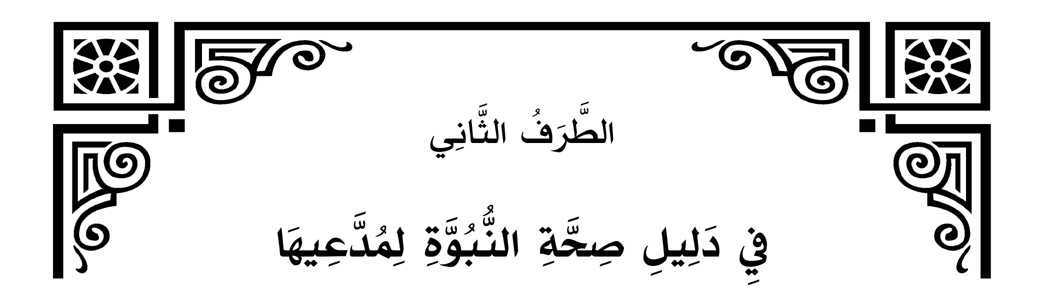
وَقَدْ بَيَّنَّا ثُبُوتَ الفَاعِلِ المُخْتَارِ، فَبَطَلَ كُلُّ مَا يُنْسَبُ إِلَى غَيْرِهِ، فَلَا أَثَرَ لِرِيَاضَةٍ وَلَا تَزْكِيَةٍ.

وَحَقِيقَةُ النُّبُوَّةِ عَلَى أَصْلِنَا مَا ذَكَرْنَاهُ، فَلَا يَصِحُّ فِيهِ الِاكْتِسَابُ. وَلَا يَنْبَغِي أَنْ يُوضَعَ الكَلَامُ مَعَهُمْ فِي المَسْأَلَةِ فِي أَنَّ النُّبُوَّةَ مُكْتَسَبَةٌ أَمْ لَا، فَإِنَّهُمْ لَا يُوَافِقُونَ عَلَى حَقِيقَةِ النُّبُوَّةِ، فَكَيْفَ يَتَوَارَدُ النَّفْيُ وَالإِثْبَاتُ عَلَى غَيْرِ مَحَلٍّ وَاحِدٍ،

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:07:26 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

وَيُعَدُّ خِلَافاً فَيُفْرَضُ الكَلَامُ فِي حَقِيقَةِ النُّبُوَّةِ؟! فَإِنْ زَعَمَ زَاعِمٌ أَنَّهُ لَيْسَ وَرَاءَ تَزْكِيَةِ النَّفْسِ ـ كَمَا زَعَمَ ـ شَيْءٌ مِنْ خِطَابٍ يَتَعَلَّقُ بِالنَّبِيِّ أَثْبَتْنَاهُ عَلَيْهِ، وَإِنْ سَلَّمَهُ وَلَمْ يُسَمِّهِ نُبُوَّةً كَانَ الكَلَامُ فِي عِبَارَةٍ، وَهَذَا القَدْرُ مَقْنِعٌ لِلمُتَبَصِّرِ».

قلتُ: هذا كله كلام ظاهر لا يحتاج إلى زيادة.



الطَّرَفُ الثَّانِي

فِي دَلِيلِ صِحَّةِ النُّبُوَّةِ لِمُدَّعِيهَا

ثم قال: «**الطَّرَفُ الثَّانِي: فِي دَلِيلِ صِحَّةِ النُّبُوَّةِ لِمُدَّعِيهَا. وَهِيَ المُعْجِزَةُ**[١] **الدَّالَّةُ عَلَى صِدْقِهِ**».

قال: «**وَقَدْ تَكَلَّمَ الأَصْحَابُ هَلْ تَجُوزُ دَلَالَةٌ أُخْرَى غَيْر المُعْجِزَةِ فِي مَقْدُورِ اللهِ تَعَالَى؟**».

قال: «**وَهَذَا مِنْ مَوَاقِفِ العُقُولِ؛ إِذْ مَا لَا تُدْرَكُ حَقِيقَتُهُ كَيْفَ يُحْكَمُ عَلَيْهِ؟! وَهُوَ كَفَرْضِ عَرَضٍ آخر زَائِدٍ عَلَى الأَجْنَاسِ المَعْلُومَةِ وَخَارِجٍ عَنْهَا، فَإِنَّا نَقِفُ فِيهِ لَا مَحَالَةَ، وَهَذَا مِنْ مَحَارَاتِ العُقُولِ، فَمَا أَقْصَرَ مَنْ اعْتَقَدَ أَنَّهُ مِنْ مَجَارِيهَا!**».

قلتُ: والذي ذهب إليه «الإمام[٢]» وأكثر المتكلمين أنه لا دليل يدل على صدق الرسول إلا المعجزة. قال «الإمام»: والذي يجب القطع به:

(١) **قال الإمام السنوسي في المنهج السديد:** لما كانت دعوى النبوة تقع من الصادق والكاذب، تفضل مولانا ﷻ من عظيم كرمه وسعة فضله بأن أيَّدَ سبحانه بمحض فضله الصادقَ بما يدل على صدقه، بحيث لا يستريب مع ذلك في صدقه؛ إلا من حقت عليه كلمة العذاب وابتلي بالخذلان والطرد عن كل خير ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وهذا الذي أيدهم به ﷻ للدلالة على صدقهم هو المسمى في اصطلاح المتكلمين بالمعجزة، وحقيقتها في عرفهم أنها أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة. (انظر ص٣١٥، ٣١٦).

(٢) راجع كتاب الإرشاد لإمام الحرمين ص٣٣١، قال الشيخ البكي الكومي في شرح عقيدة ابن الحاجب: قول إمام الحرمين: إنه لا يمكن نصب دليلٍ على النبوّة سوى المعجزة، محمولٌ على ما يصلح دليلاً للنبوة على الإطلاق والعموم، حتى للنبي الأوّل بالنسبة إلى من بُعث له، ويصلح أن يكون حجة على المنكرين.

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:07:27 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

انحصار درك العلم بصدق الأنبياء في المعجزات، إذ لم يتفق للضروريات، فإذا انحصر ذلك في جهة الدليل، فإن المدعي زائداً على المعجزة لا يخلو إما أن يكون معتاداً أو غير معتادٍ، وهذه قسمة حاصرة دائرة بين النفي والإثبات:

ـ فإن كان معتاداً فيستوي فيه البرُّ والفاجر، فيستحيل كونه دليلاً.

ـ وإن كان غير معتاد فإما أن تسبقه دعوى فهو المعجزة، وإن لم تسبقه الدعوى فلا اختصاص له بأحد من البرية.

وقد أوردوا على هذا سؤالاً، وهو أنه إذا لم تنحصر الأجناس ولا أوصاف الأجناس، فيجوز أن يكون ثم جنس لم نطلع عليه، إذا وجد دلَّ على صدق الرسول[1] لذاته، فالحكم على ذلك الشيء الذي لا تعلم[2] حقيقته لعدم الدلالة غير مُتجِه.

والجواب أن ذلك المعلوم وإن جُهِلت حقيقته فلا يخلو إما ان يكون معتاداً أو غير معتاد، وإذا انتفت الدلالة في المعتاد وانحصرت في غير المعتاد، وشرط دلالته سبق دعوى النبوة والتحدي إلى غير ذلك من الشرائط، فهذه هي المعجزة المنعوتة. وإن كان الذي أشار إليه هذا القائل قول رسول يصدّق مدعياً آخر للرسالة فتصديقه إنما يصدر عن صدق قوله بالمعجزة، والله الموفق للصواب.

ثم قال صاحب الكتاب:

«وَنَحْنُ الآنَ نَتَكَلَّمُ فِي وَجْهِ دَلَالَةِ المُعْجِزَةِ، وَقَدْ اضْطَرَبَ رَأْيُ الأَئِمَّةِ فِي أَنَّ المُعْجِزَةَ هَلْ هِيَ مِنْ الأَدِلَّةِ العَقْلِيَّةِ الَّتِي تَدُلُّ بِصِفَاتِ أَنْفُسِهَا، أَوْ مِنْ قَبِيلِ مَا يَعْقُبُهُ العِلْمُ فِي مَجْرَى العَادَةِ كَقَرَائِنِ الأَحْوَالِ وَسَائِرِ الأُمُورِ العُرْفِيَّةِ؟.

وَانْبَنَى عَلَى هَذِهِ المَسْأَلَةِ مَسْأَلَةٌ عَظِيمَةُ الشَّأْنِ، وَهِيَ صُدُورُ المُعْجِزَةِ عَلَى أَيْدِي الكَاذِبِينَ، فَمَنْ حَكَمَ بِأَنَّ دَلَالَتَهَا عَقْلِيَّة امْتَنَعَ مِنَ القَوْلِ بِصُدُورِهَا عَلَى أَيْدِي الكَاذِبِينَ؛ لِاسْتِحَالَةِ انْقِلَابِ الدَّلِيلِ شُبْهَةً وَالعِلْمِ جَهْلاً، وَأَكَّدَ ذَلِك بِأَنْ

(١) في (غ) و(ف): النبي.

(٢) في (ت): تفهم.

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:07:27 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

قَالَ: الحَقُّ مَوْصُوفٌ بِالِاقْتِدَارِ عَلَى نَصْبِ دَلِيلٍ عَلَى صِدْقِ رُسُلِهِ بِالضَّرُورَةِ بَعْدَ ثُبُوتِ الِاقْتِدَارِ لَهُ، فَلَوْ جَازَ صُدُورُهَا عَلَى أَيْدِي الكَاذِبِينَ لَانْحَسَمَ طَرِيقُ الدَّلَالَةِ، وَلَلَزِمَ عَلَيْهِ أَنْ لَا يُعْرَفَ صِدْقُ رَسُولٍ أَصْلاً، إِذْ جَازَ فِي العَقْلِ إِضْلَالُ الخَلْقِ، وَصَحَّ مِنَ البَارِي تَعَالَى الِاقْتِدَارُ عَلَيْهِ، غَيْرَ أَنَّا وَإِنْ جَوَّزْنَا الإِضْلَالَ فَلَا نُجَوِّزُ بِالمُعْجِزَةِ[1]، كَمَا أَنَّا وَإِنْ جَوَّزْنَا قِيَامَ السَّوَادِ بِالجَوْهَرِ فَلَا يَسُوغُ قِيَامُهُ فِي حَالَةِ وُجُودِ البَيَاضِ.

وَمَنْ حَكَمَ بِأَنَّ دَلَالَتَهَا عُرْفِيَّةً جَوَّزَ ذَلِكَ[2] وَقَالَ: لَا مَانِعَ مِنْ دَلِيلٍ آخَرَ غَيْرَ المُعْجِزَةِ، فَمِنْ أَيْنَ لَكُمْ القَوْلُ بِانْحِسَامِ الطُّرُقِ عَلَى تَقْدِيرِ عَدَمِ دَلَالَةِ المُعْجِزَةِ لِنَفْسِهَا؟! وَقَدْ ذَكَرْنَا أَنَّ ذَلِكَ مِنْ مَوَاقِفِ العُقُولِ».

قلتُ: وقد بينا قبل هذا أن ذلك ليس من مواقف العقول، وهو الذي عليه «الإمام» وأكثر المتكلمين، وأنه لا دليل إلا المعجزة.

ثم قال: «**وَأَمَّا إِلْزَامُ عَدَمِ الثِّقَةِ بِصِدْقِ الأَنْبِيَاءِ فَلَيْسَ كَذَلِكَ**».

يعني أنه لا يلزم من جواز صدورها على يد الكاذب عقلاً عدم الثقة بصدق الأنبياء، «**فَإِنَّ صُدُورَهَا عَلَى يَدِ الكَذَّابِ وَإِنْ جَازَ عَقْلاً، غَيْرَ أَنَّهُ لَوْ وَقَعَ**

---

(١) قال الإمام السكوني في مقتضب التمييز: يجوز الإضلال الذي لا يؤدي إلى المحال، وأما إضلال يؤدي إلى المحال فهو محال، وإظهارها على أيدي الكاذبين يؤدي إلى الكذب في حقه تعالى، وهو محال لوجوب اتصافه تعالى بالصدق المطابق للعلم، والكذب ضده، والضدان لا يجتمعان، والقديم الذي هو صِدْقُه تعالى لا ينعدم. ولأن الكذب ليس بواجب، والقديم تعالى محال أن يتصف بممكن للزوم الحدوث على ذلك؛ لأن كل ممكن لا يكون في الوجود؛ إلا بالفاعل فلا يكون إلا حادثاً، ومن قامت به الحوادث فهو حادث مخـ/ ص١٩٨.

(٢) قال الشيخ شرف الدين ابن التلمساني في «شرح لمع الأدلة»: ومن زعم أن دلالتها عادية جوّز ذلك (أي: جوز عقلاً صدور المعجزة على يد الكاذب)، ولكنا نعلم عدمَ وقوعه باستمرار العادات، كما نعلم أن الجبل في وقتنا لم ينقلب ذهباً إبريزاً، وإن كان ذلك جائزاً في قدرة الله تعالى. وكذلك نجزم بأن كل إنسان نشاهده من أبوين، وإن جاز في قدرة الله تعالى أن يكون مخلوقاً من غير أبوين كآدم وعيسى عليهما السلام، وتجويز ذلك لا يمنعنا من الجزم، ولو وقع ذلك لانسلب العلمُ من الصدور. اهـ.

لانْسَلَّتِ العُلُومُ مِنَ الصُّدُورِ، وَكَمْ مِنْ شَيْءٍ نَعْلَمُهُ بِمَجْرَى العَادَةِ وَإِنْ جَازَ فِي العَقْلِ خِلَافُهُ؟! وَقِيَامُ العِلْمِ بِنَا يُؤْمِنُنَا مِنْ انْخِرَاقِ العَادَةِ فِي ثُبُوتِ مُخَالِفِهِ، وَلَا خَفَاءَ بِذَلِكَ.

وَنَحْنُ نُقَدِّمُ عَلَى الكَلَامِ فِي تَحْقِيقِ الدَّلَالَتَيْنِ عَلَى الطَّرِيقَتَيْنِ مُقَدِّمَةً، ثُمَّ نُشْفِي الغَلِيلَ بَعْدَ ذَلِكَ فَنَقُولُ: مِمَّا يَجِبُ تَقْدِيمُهُ فِي هَذَا البَابِ: إِحَالَةُ الكَذِبِ عَلَى اللهِ تَعَالَى، وَقَدْ اسْتُدِلَّ عَلَيْهِ بِطُرُقٍ:

ـ مِنْهَا أَنَّ كُلَّ عَالِمٍ فَهُوَ مُخْبِرٌ عَنْ مَعْلُومِهِ، فَلَوْ قَامَ بِهِ خَبَرٌ عَلَى خِلَافِ العِلْمِ لَزِمَ مِنْهُ أَحَدُ أَمْرَيْنِ: إِمَّا حُدُوثُهُ فَيَكُونُ مَحَلّاً لِلحَوَادِثِ. أَوْ قِدَمُهُ فَيَقُومُ بِالمَحَلِّ ضِدَّانِ، وَقِيَامُ ضِدَّيْنِ بِذَاتٍ وَاحِدَةٍ مُحَالٌ(١).

ـ وَمِنْهَا أَنَّ الكَذِبَ لَا يَتِمُّ إِلَّا بِتَقْدِيرِ خِلَافِ المَعْلُومِ فِي النَّفْسِ، وَالتَّقْدِيرُ لَا يَكُونُ إِلَّا حَادِثاً(٢).

وَأَقْوَى طَرِيقَةٍ فِيهِ هُوَ أَنَّ العَقْلَ فِي كُلِّ خَبَرٍ يُقَدِّرُهُ لَا يُحِيلُ صِدْقَ البَارِي تَعَالَى فِيهِ، وَلَوْ جَازَ عَلَيْهِ الكَذِبُ لَاسْتَحَالَ عَلَيْهِ الصِّدْقُ. وَهَذَا مُقْتَضَبٌ مِمَّا ذَكَرْنَاهُ مِنْ أَنَّ كُلَّ مَا صَحَّ عَلَى البَارِي تَعَالَى فَهُوَ وَاجِبٌ، وَمَا جَازَ فِي نَفْسِهِ فَهُوَ مُحَالٌ عَلَيْهِ.

وَإِذَا تَحَقَّقَ ذَلِكَ عُدْنَا إِلَى تَحْقِيقِ دَلَالَةِ المُعْجِزَةِ، وَلْنُعَيِّنِ المُعْجِزَةَ الدَّالَّةَ عَلَى ذَلِكَ، فَإِنَّ البَحْثَ عَنْ كَيْفِيَّةِ دَلَالَةِ الشَّيْءِ يَسْتَدْعِي تَقْدِيمَ العِلْمِ بِحَقِيقَتِهِ،

---

(١) هذا الدليل قدمه الإمام المقترح في شرحه على الإرشاد ص٥٠٧.

(٢) وتمام الدليل أن يقال: والباري يستحيل أن يكون محلاً للحوادث، فاستحال قيام الكذب به. (المرجع السابق).

قال الشريف في شرحه المختصر على الإرشاد: الكذب لا يكون إلا حادثاً، ويستحيل قيام الحوادث بذاته سبحانه، بيانه هو أن الكذب إما أن يصدر من الكاذب متعمّداً، فيكون هذا الإخبار منه مسبوقاً بعلمه، والمسبوق حادث. وإما أن يكون غير عالم بالمخبَر عنه أنه خلاف ما أخبر عنه، فهو جهل؛ إذ هو اعتقده على خلاف ما هو به، ويستحيل الجهل عليه. اهـ.

فَنَقُولُ: إِذَا قَالَ مَنْ يَدَّعِي النُّبُوَّةَ: أَنَا رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ، وَآيَةُ صِدْقِي أَنِّي أَدْعُو اللهَ تَعَالَى إِنْ كُنْتُ صَادِقاً فَيَخْرِقَ عَادَتَهُ وَيُغَيِّرَ سُنَّتَهُ فِي خَلْقِهِ، فَيُجِيبُنِي لِذَلِك، فَدَعَى فَأُجِيبَ، اضْطُرَّ كُلُّ عَاقِلٍ إِلَى العِلْمِ بِصِدْقِهِ.

وَمَثَّلَ الأَصْحَابُ ذَلِك بِمَا لَوْ حَضَرَ مَجْلِسَ مَلِكٍ جَمَاعَةٌ مِنَ النَّاسِ، فَلَمَّا أَخَذَ النَّاسُ مَجَالِسَهُمْ وَتَأَزَّرَ المَجْلِسُ بِأَهْلِهِ قَامَ رَجُلٌ مِنْهُمْ فَقَالَ: أَنَا رَسُولُ هَذَا المَلِكِ إِلَيْكُمْ، وَهُوَ بِمَرْأًى مِنَ المَلِكِ وَمَسْمَعٍ، وَآيَةُ صِدْقِي أَنَّهُ يُغَيِّرُ سِيرَتَهُ وَيَخْرِقَ عَادَتَهُ وَيُحَرِّكَ السُّتُورَ وَيَقُومَ وَيَقْعُدَ، فَدَعَى فَأَجَابَهُ المَلِكُ، لَمْ يَبْقَ رَيْبٌ فِي صِدْقِهِ.

هَكَذَا إِذَا قَالَ النَّبِيُّ: أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ، وَآيَةُ صِدْقِي أَنَّهُ يُحْيِي هَذَا المَيِّتَ وَتَعُودُ هَذِهِ العِظَامُ الرَّمِيمُ شَخْصاً نَاطِقاً. ثُمَّ قَالَ: أَيْ رَبِّ، إِنْ كُنْتُ صَادِقاً فَأَحْيِهِ، فَأَحْيَاهُ فَقَامَ المَيِّتُ بَشَراً سَوِيّاً، لَمْ يَسْتَرِبْ عَاقِلٌ فِي حُصُولِ العِلْمِ بِصِدْقِهِ، وَانْصَرَفَ كُلُّ مَنْ لَاحَظَ ذَلِكَ عَلَى ثَلَجِ الصَّدْرِ.

قَالَ مَنْ جَعَلَهَا دَلَالَةً عَقْلِيَّةً: «وَجْهُ دَلَالَتِهَا أَنَّ الدَّاعِي إِذَا دَعَى فَأُجِيبَ دَلَّ عَلَى صِدْقِهِ مِنْ جِهَةِ أَنَّ تَخْصِيصَ وُقُوعِ هَذَا الخَارِقِ بِدَعْوَتِهِ مُوَافِقاً لِإِجَابَتِهِ يَسْتَدْعِي مُخَصِّصاً، فَكَمَا أَنَّ تَخْصِيصَ العَالَمِ بِبَعْضِ المُمْكِنَاتِ يَدُلُّ عَلَى إِرَادَتِهِ، فَكَذَا تَخْصِيصُ الخَارِقِ بِمُوَافَقَةِ اسْتِجَابَتِهِ يَدُلُّ عَلَى إِرَادَتِهِ تَصْدِيقَهُ فِي مَقَالَتِهِ؛ أَلَيْسَ لَوْ كَانَ لِشَخْصٍ دَعْوَةٌ مُسْتَجَابَةٌ عِنْدَ اللهِ تَعَالَى أَذْعَنَتْ كُلُّ نَفْسٍ لِمَكَانَتِهِ عِنْدَ رَبِّهِ المُجِيبِ لِدَعْوَتِهِ، فَكَيْفَ لَا يُعْلَمُ ذَلِكَ فِي حَقِّ النَّبِيِّ المُتَحَدِّي الَّذِي ظَهَرَ اخْتِصَاصُ الإِجَابَةِ بِهِ، إِذْ تَحَقَّقَ العَجْزُ عَمَّا أَتَى بِهِ مِنْ كُلِّ شَخْصٍ؟! وَهَذَا لَا امْتِرَاءَ فِيهِ».

وَهَذَا الَّذِي ذَكَرَهُ ضَعِيفٌ جِدّاً؛ فَإِنَّ تَخْصِيصَ الفِعْلِ بِالوَقْتِ وَالزَّمَانِ بِالفَاعِلِ بِاعْتِبَارِ قِيَامِ الإِرَادَةِ بِهِ، وَكُلُّ وُجُوهِ التَّخْصِيصَاتِ فِي الجَائِزَاتِ تَسْتَنِدُ إِلَى ذَلِك، وَالتَّصْدِيقُ يَكُونُ بِالخَبَرِ الأَزَلِيِّ، لَا بِالإِرَادَةِ، وَقَدْ بَيَّنَّا اسْتِحَالَةَ خَلْقِ الكَلَامِ وَعَوْدِ حُكْمِهِ لَهُ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ.

فَالحَقُّ إِذاً أَنَّ وُجُودَ العِلْمِ بِصِدْقِ المُخْبِرِ لَا خَفَاءَ بِهِ، وَأَنَّ دَعْوَى كَوْن الدَّلَالَةِ عَقْلِيَّةً ضَعِيفَةٌ.

وَمِمَّا اضْطَرَبَ فِيهِ الأَئِمَّةُ أَنَّ المُعْجِزَةَ تَتَنَزَّلُ مَنْزِلَةَ قَوْلِ القَائِلِ: صَدَقْتَ، فَيَكُونُ مَدْلُولُهَا: صَدَقْتَ أَيُّهَا الدَّاعِي إِلَى صِدْقِهِ، أَوْ هِيَ تَتَنَزَّلُ مَنْزِلَةَ قَوْلِ القَائِلِ: أَنْتَ رَسُولِي فَبَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ.

فَالأَوَّلُ دَلَالَةٌ عَلَى صِدْقِهِ، وَالقَوْلُ الثَّانِي دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّهُ أَنْشَأَ النُّبُوَّةَ لَهُ، وَالأَوَّلُ خَبَرٌ عَنْ ثُبُوتِ الصِّدْقِ فِي الدَّعْوَى، وَالثَّانِي إِفْهَامُ نَفْسِ خِطَابِ التَّبْلِيغِ، فَيَكُونُ نَفْسَ ثُبُوتِ الدَّعْوَى.

وَالأَمْرُ فِي هَذَا قَرِيبٌ، وَإِنَّمَا تَتِمُّ المُعْجِزَةُ بِالعَجْزِ عَنِ الإِتْيَانِ بِمَا يُضَاهِيهَا لِيَلْزَمَ اخْتِصَاصُ خَرْقِ العَادَةِ لَهُ فَيَكُونُ دَلِيلاً عَلَى صِدْقِهِ، وَلَا بُدَّ مِنْ سَبْقِهَا بِتَحَدٍّ، وَلَا بُدَّ مِنْ كَوْنِ الخَارِقِ لِلعَادَةِ مُوَافِقاً لِدَعْوَاهُ دَالّاً عَلَى صِدْقِهِ، فَلَوْ قَالَ النَّبِيُّ: مُعْجِزَتِي إِحْيَاءُ هَذَا الشَّخْصِ، فَلَمَّا حَيِيَ قَالَ: هُوَ كَاذِبٌ ضَالٌّ، وَإِنَّ اللهَ أَحْيَانِي حَتَّى أُنَبِّهَ عَلَى إِضْلَالِهِ، وَاسْتِدْرَاجاً وَإِمْلَاءً لِلطُّغَاةِ وَسَبَبِ ضَلَالِ العُتَاةِ، لَمْ يَكُنْ قَادِحاً إِذَا تَمَّتِ المُعْجِزَةُ، وَهَذَا حَيٌّ كَفَرَ. اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِنْ مُعْجِزَتِهِ: إِنَّهُ يَحْيَى وَيُصَدِّقُنِي، فَتَكْذِيبُهُ لَا مَحَالَةَ قَادِحٌ.

وَلَوْ قَالَ المُتَحَدِّي بِالنُّبُوَّةِ: آيَةُ مُعْجِزَتِي نُطْقُ هَذَا الجَمَاد، فَنَطَقَ هَذَا الجَمَادُ بِتَكْذِيبِهِ، فَالَّذِي نَخْتَارُهُ أَنَّهُ يَكُونُ قَادِحاً إِنْ كَانَ النُّطْقُ أَصْوَاتاً مُجَرَّدَةً فِي جَمَادٍ، فَإِنْ خُلِقَ فِي الجَمَادِ الحَيَاةَ وَأَنْطَقَهُ فَنَطَقَ لَمْ يَكُنْ قَادِحاً، وَاللهُ المُسْتَعَانُ عَلَى دَرْكِ الحَقَائِقِ وَالخُرُوجِ مِنَ المَضَايِقِ».

قلتُ: ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من الاختلاف في جواز صدور المعجزة على يد الكاذب، الذي ذهب إليه أكثر المحققين أنّ الصحيح عدمُ جواز صدور المعجزة على يد الكاذبين، لا على القول بأنها دلالة عادية، ولا على القول بأنها دلالة عقلية؛ إذ المعجزة ليست هي مجرد خَرْق العادة، فقد قال «القاضي» بجواز خرق العادة على يد أرباب الصوامع من الكفرة استدراجاً.

فإن أراد من قال بجواز وقوعها على يد الكاذب مجرَّد خرق العادة فلا مراء في ذلك، إذ ليس مجرَّدُ ذلك نَفْسَ المعجزة، فإنّ ذلك لو وقع من غير تحدٍّ ولا دعوى لم يكن معجزةً، وإنما المعجزة وقوعُ الخارق بشروط.

والشرط الضابط لذلك كله: حصولُ العلم ضرورةً عقيب خرق العادة على وفق دعوى المدَّعِي لمن عَلِمَ المُرْسِل وما يجب له، مما تتوقف عليه دلالةُ المعجزة. وعلى هذا الوصف يستحيل وقوع المعجزة بتصديق الكاذب؛ وإلا لزم منه انقلابُ الجهل عِلْماً والكذب صِدْقاً، وجوازُ الخُلْفِ على الله تعالى، فإنّ مُصدِّقَ الكاذِب كاذِب، وكل ذلك محال[1].

وهذا الذي ذكرته هو الذي أشار إليه الشيخ «أبو الحسن» و«القاضي» و«الإمام»، ذكر الإمام «أبو الحسن» رضي الله عنه في «الموجز» وغيره من تصانيفه أنّ ظهور المعجزة على وفق دعوى الكاذب غير معدود من الممكنات. وقد قال «القاضي»: يستحيل في العقول تسمية ما يظهر على يد الكاذب معجزةً. قال «الإمام»: والصحيح طريقة شيخنا رضي الله عنه، والدليل على صحة طريق شيخنا في امتناع ذلك عقلاً من أوجه:

أحدها: عِلْمُنَا بأن مُصدِّقَ الكاذب كاذِبٌ، فلا يجوز على الله سبحانه أن يصدِّق كاذباً، والعقل يقضي بإحالة ذلك على الله سبحانه.

الثاني: أنّ المعجزة وإن لم تتعلق بصِدْق مدعي النبوة تعلُّقَ الدلالة العقلية بمدلولها، ولم يرتبط بالصدق ارتباطها، فقد وجب اقترانها بالصدق كاقتران الألم بالعلم، ووقوع الألم دون العلم به غير معروف من حَيِّز الممكنات.

---

(١) حاصله أنّ دلالة المعجزة إن تنزلت منزلة: «صدق عبدي»، فظهورها على يد الكاذب كَذِبٌ، فيلزم وقوع الخلف في خبره تعالى، وهو باطل. وإن لم تتنزل منزلة: «صدق عبدي»، فدلالتها إما عقلية أو عادية. والدلالة العقلية يستحيل تخلُّفُها، فيستحيل صدورُ المعجزة على يد الكاذب. وإن كانت عادية فلا يقدح في دلالتها التجويزُ العقلي؛ لأنّ التجويز العقلي لا يقدح في العلوم العادية. (قاله الإمام ابن عرفة فيما قيده عنه الشيخ الأبي في تفسير قوله تعالى: ﴿قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ ﴿٣٠﴾ قَالَ فَأْتِ بِهِۦٓ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّـٰدِقِينَ ﴿٣١﴾﴾ [الشعراء: ٣٠ـ ٣١].

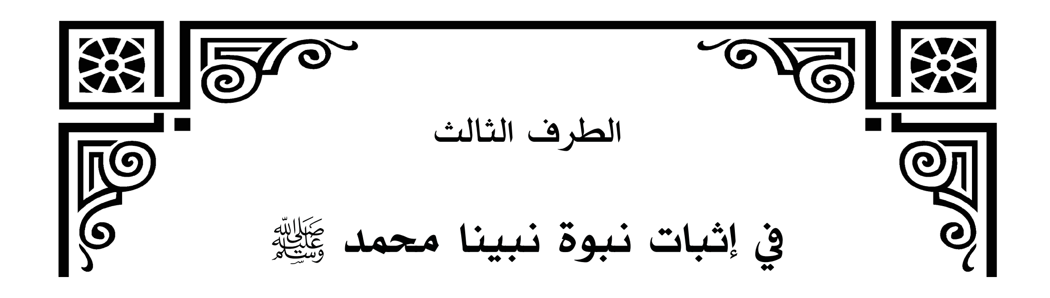
قلتُ: في حق من يعقل، مع عدم الخروج عن المعقول، إلا أن يريد بالعلم الإحساس، فلا يحتاج إلى تقييد بمن يعقل ضرورة أنّ الإحساس ثابت ممن يعقل ومن لا يعقل.

الثالث: ما ذكره «القاضي» والشيخ «أبو الحسن» أنّ ظهورها على يد الكاذب يؤدي إلى تعجيز الباري تعالى عن إقامة دلالة على صدق الرسول.

قلتُ: ومعنى ذلك أنه إذا لم يتصوَّر دليل على صدق الرسول إلا المعجزة على ما تقدم تقريرُه، وهي تدل على صدق الكاذب كما تدل على صدق الصادق، فيؤدي ذلك إلى تعجيز الإله تعالى عن إظهار دليل يختص بصِدْقِ الصادِق.

وذكروا وجوهاً كثيرة على استحالة صدور المعجزة على يد الكاذب، يكثر إيرادها، والضابط الذي لا يختل: ما ذكرته أوّلاً وهو أن المعجزة لو ظهرت بكمالها، ومن كمالها الذي لا يختل أبداً: وقوعُ العلم ضرورةً بصدق المدعي عقيب وقوعها على وفق دعواه، بشرط علم المدعوِّ بالمرسِل وما يجب له مما تتوقف عليه دلالة المعجزة، وهذا لا يصح أبداً على يد الكاذب وإلا لزم انقلاب الجهل عِلْماً والكذب صِدْقاً، كيف ومصدِّق الكاذب كاذبٌ؟! والكل محال على الله تعالى، ولا تنسب القدرة إلى المحال، ولا جواز الكذب عليه تعالى الله عن ذلك.

وقد قال «الإمام» في غير «الإرشاد»: وقوع المعجزة على يد الكاذبين مأمون على الطرق كلها، وإنما الاختلاف في طريق امتناعها.



الطرف الثالث

في إثبات نبوة نبينا محمد ﷺ

ثم تعرَّض صاحب الكتاب لإثبات نبوة نبينا محمد ﷺ قال:

«**الطَّرَفُ الثَّالِثُ: فِي إِثْبَاتِ نُبُوَّةِ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ ﷺ**.

قال: «**وَالدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ: مَا تَوَاتَرَ مِنْ وُجُودِهِ ﷺ، وَدَعْوَاهُ النُّبُوَّةَ، وَتَحَدِّيهِ بِالرِّسَالَةِ، وَإِعْجَازِهِ بِالقُرْآنِ المُعْجِزِ بِفَصَاحَتِهِ وَبَلَاغَتِهِ وَنَظْمِهِ البَدِيعِ الَّذِي لَمْ يُوجَدْ لَهُ مِثْلٌ، وَإِخْبَارِهِ عَنِ الغُيُوبِ، وَمَا جَرَى مِنْ قَصَصِ الأَوَّلِينَ إِلَى مَبْعَثِهِ**» وما سيأتي.

«**هَذَا مَعَ أُمِّيَّتِهِ وَعَدَمِ مُطَالَعَتِهِ، وَمَنْ تَأَمَّلَ هَذَا وَأَنْكَرَ ثُبُوتَ الرِّسَالَةِ فَقَدْ أَنْكَرَ أَمْراً ظَاهِراً لَا رَيْبَ فِيهِ لِعَاقِلٍ**».

قلت: صوابه: لا ريب فيه لعاقل علم المرسِل وما يجب له وما يجوز في أفعاله وما تتوقف عليه دلالة المعجزة.

«**وَاعْلَمْ أَنَّ عَجْزَ أَهْلِ الفَصَاحَةِ دَلِيلٌ عَلَيْهِمْ عَلَى صِدْقِ الرَّسُولِ، وَالعَجْزُ غَيْرُ قَائِمٍ بِهِمْ، إِلَّا أَنَّهُمْ عَلِمُوا كَوْنَهُ مُعْجِزاً لِمَعْرِفَتِهِمْ بِخُرُوجِهِ عَنْ مَقْدُورِ البَشَرِ، وَغَيْرُ أَهْلِ الفَصَاحَةِ يَعْلَمُونَ بِعَجْزِهِمْ صِدْقَ مَقَالَتِهِ.**

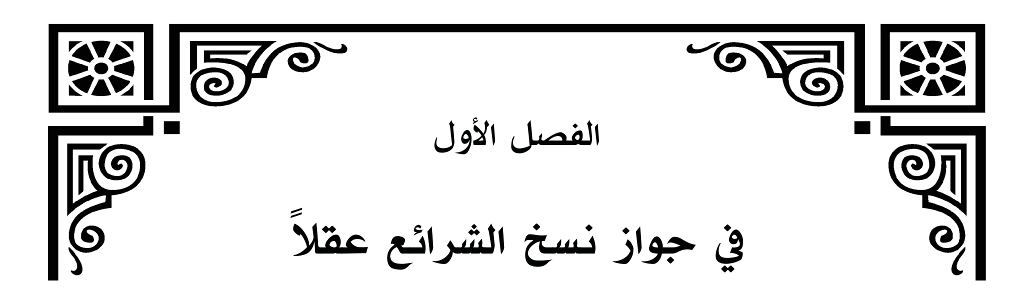
وَضَرَبَ الأَئِمَّةُ لِهَذَا مِثَالاً فَقَالُوا: لَو ادَّعَى نَبِيٌّ مِنْ أَهْلِ البَادِيَةِ نُبُوَّةً، وَقَالَ: آيَتِي أَنْ أَجْعَلَ هَذَا الغَزْلَ ثَوْباً، فَدَعَوْهُ إِلَى بَلَدٍ عَظِيمٍ فِيهِ أَهْلُ هَذِهِ الصِّنَاعَةِ، فَقَالَ: إِنِّي أَجْعَلُهُ ثَوْباً بِدَعْوَةٍ وَابْتِهَالٍ إِلَى اللهِ تَعَالَى، مِنْ غَيْرِ مُحَاوَلَةٍ بِفِعْلٍ وَلَا حِيلَةٍ مُعْتَادَةٍ، فَفَعَلَ، عَلِمَ كُلُّ أَحَدٍ مِنْ أَهْلِ الصِّنَاعَةِ كَوْنَهُ خَارِقاً لِلعَادَةِ مُعْجِزاً لِلبَشَرِ، وَعَلِمَ أَهْلُ البَادِيَةِ بِعَجْزِهِمْ إِعْجَازَ مَا أَتَى بِهِ وَصِدْقَ مَقَالَتِهِ، لَكِنْ شَرْطُ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ المُعْتَرِفُونَ بِالعَجْزِ عَدَدَ التَّوَاتُرِ لِيُضْطَرَّ إِلَى العِلْمِ بِصِدْقِ

المُتَحَدِّي، وَسَوَاءٌ كَانَ ذَلِك فِعْلَا خَارِقاً أَوْ مَنْعاً مِنَ الفِعْلِ المُعْتَادِ يَكُونُ مُعْجِزاً، كَمَا لَوْ قَالَ النَّبِيُّ: آيَةُ صِدْقِي أَنْ يُصْبِحَ كُلُّ الخَلْقِ عَاجِزِينَ عَنِ القِيَامِ.

وَقَدْ زَعَمَ بَعْضُ النَّاسِ أَنَّ جِهَةَ دَلَالَةِ الكِتَابِ العَزِيزِ مِنْ جِهَةِ المَنْعِ وَصَرْفِ الدَّوَاعِي عَنِ المُعَارَضَةِ، مَعَ كَوْنِ مِثْلِهِ مَقْدُوراً. وَهَذَا سَخِيفٌ، فَإِنَّهُ تَوَاتَرَ تَحَدِّي الرَّسُولِ بِنَفْسِ الكِتَابِ، وَطَلَبَ مِنْهُمْ مِثْلَهُ فَعَجَزُوا عَنْهُ، وَلَوْ كَانَ كَمَا ذَكَرُوا لَكَانَ أَصْلُ التَّحَدِّي بِالمَنْعِ، وَلَمْ يَزَلْ الرَّسُولُ يَتَحَدَّى بِهِ وَيُعَظِّمُ شَأْنَهُ وَيُعْلِنُ بِكَوْنِهِ لَيْسَ مِنْ جِنْسِ كَلَامِ البَشَرِ، فَتَعَيَّنَ أَنَّهُ غَيْرُ مَقْدُورٍ.

وَهَلْ هُوَ خَارِجٌ عَنْ جِنْسِ المَقْدُورِ، أَوْ لَمْ تَجْرِ العَادَةُ بِخَلْقِ قُدْرَةٍ عَلَى جِنْسِهِ؟ فِيهِ كَلَامٌ طَوِيلٌ لَسْنَا لِذِكْرِهِ.

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:07:30 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية



الفصل الأول

في جواز نسخ الشرائع عقلاً

«وَتَمَامُ الكَلَامِ فِي هَذَا الطَّرَفِ بِفَصْلَيْنِ:

ـ أَحَدُهُمَا: فِي جَوَازِ النَّسْخِ عَقْلاً، وَإِبْطَالِ نَفْيِ اخْتِصَاصِ امْتِنَاعِهِ سَمْعاً بِشَرِيعَةِ المُصْطَفَى ﷺ.

وَقَدْ الْتَزَمَ اليَهُودُ ـ لَعَنَهُمْ اللهُ ـ الأَمْرَيْنِ، وَادَّعَوْا أَنَّهُ يَلْزَمُ مِنْ جَوَازِ النَّسْخِ جَوَازُ البدَاءِ عَلَى اللهِ تَعَالَى، فَإِنْ أُرِيدَ بِالبدَاءِ أَنَّهُ ظَهَرَ للهِ مَا لَمْ يَكُنْ ظَاهِراً فَهُوَ مُحَالٌ؛ فَإِنَّهُ عَالِمٌ بِالمُخَاطَبِينَ وَبِتَعَلُّقِ خِطَابِهِ وَتَعَلُّقِ نَسْخِهِ، فَلَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ.

قال: «وَالكَلَامُ فِي حَقِيقَةِ النَّسْخِ يَطُولُ، وَقَدْ اسْتَوْفَيْنَاهُ فِي كِتَابِ «أَرْوَاح الحَقَائِقِ». وَالمُخْتَارُ عِنْدَنَا أَنَّهُ بَيَانُ انْتِهَاءِ مُدَّةِ التَّكْلِيفِ».

مَعْنَاهُ أَنَّ الشَّارِعَ يُخَاطِبُ بِشَيْءٍ وَيُقَيِّدُهُ بِزَمَانٍ مَخْصُوصٍ، ثُمَّ يُبْهِمُ عَلَى المُكَلَّفِ التَّأْقِيتَ إِلَى أَوَانِ ظُهُورِ انْقِضَائِهِ فَيُبَيِّنُهُ بِخِطَابٍ آخَرَ، وَالعَقْلُ يُجَوِّزُ ذَلِكَ قَطْعاً.

فَنَقُولُ لِليَهُودُ: مُوسَى عليه السلام هَلْ كَانَ قَبْلَهُ نَبِيٌّ أَمْ لَا؟ فَإِنْ قَالُوا: هُوَ أَوَّلُ الأَنْبِيَاءِ، تَبَيَّنَ عِنَادُهُمْ وَظَهَرَ لِكُلِّ أَحَدٍ خِزْيُهُمْ، وَإِنْ قَالُوا: كَانَ قَبْلَهُ نَبِيٌّ، فَهَلْ نَسَخَ مُوسَى شَيْئاً أَوْ لَمْ يَنْسَخْ؟ فَإِنْ قَالُوا: لَمْ يَنْسَخْ، لَمْ يَكُنْ مُوسَى أَتَى بِشَرِيعَةٍ، كَيْفَ وَقَدْ كَانَ تَحْلِيلُ الأَخَوَاتِ ثَابِتٌ فِي شَرِيعَةِ آدَمَ وَبَقِيَ مُدَّةً طَوِيلَةً إِلَى أَنْ كَثُرَ النَّسْلُ وَنُسِخَ؟! وَكَمْ مِنْ حُكْم مُتَأَقِّتٍ فِي شَرِيعَةِ مُوسَى عليه السلام مِنْ غَيْرِ إِعْلَام بِالتَّأْقِيتِ؟! وَوُضُوحُ ذَلِكَ يُغْنِي عَنْ بَسْطِهِ.

وَأَمَّا مَنْ زَعَمَ مِنْهُمْ أَنَّ مُوسَى ـ عَلَى نَبِيِّنَا وَعَلَيْهِ السَّلَامُ ـ أَخْبَرَ أَنَّ شَرِيعَتَهُ لَا تُنْسَخُ إِلَى يَوْمِ القِيَامَةِ، وَسَلَّمَ أَنَّ النَّسْخَ جَائِزٌ عَقْلاً، فَالرَّدُّ عَلَيْهِمْ وَاضِحٌ مِنْ وَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّ ظُهُورَ المُعْجِزَةِ عَلَى يَدِ عِيسَى ـ عَلَيْهِ السَّلَامُ ـ مِنْ إِحْيَاءِ المَوْتَى وَإِبْرَاءِ الأَكْمَهِ وَالأَبْرَصِ مَعاً مَعْلُومٌ بِالتَّوَاتُرِ، وَهُوَ حَاكِمٌ عَلَيْكُمْ بِالكَذِبِ وَالخُذْلَانِ.

وَالثَّانِي: أَنَّ أَحْبَارَ اليَهُودِ فِي زَمَنِ المُصْطَفَى ﷺ لَمْ يَحْتَجَّ أَحَدٌ مِنْهُمْ بِذَلِكَ، مَعَ تِلَاوَتِهِ عَلَيْهِمْ أَنَّ اسْمَهُ فِي التَّوْرَاةِ، وَأَنَّهُمْ يَكْتُمُونَ الحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ، ثُمَّ لَمْ يَقُلْ أَحَدٌ مِنْهُمْ إِنَّهُ لَيْسَ فِي تَوْرَاتِنَا ذَلِكَ، بَلْ كَانَ نِزَاعُهُمْ أَنَّهُ هُوَ أَمْ لَا، حَتَّى اضْطَرُّوا إِلَى تَبْدِيلِ صِفَتِهِ. بَلْ لَمْ يَقُلْ أَحَدٌ ذَلِكَ إِلَى أَنْ ظَهَرَ «ابْنُ الرَّاوَنْدِيِّ»[1] فَلَقَّنَهُمْ هَذَا السُّؤَالَ وَقَالَ: مَا لَكُمْ وَمَنْعُ النَّسْخِ عَقْلاً؟! فَاسْلُكُوا مَسْلَكَ أَهْلِ الإِسْلَامِ فِي مَنْعِ النَّسْخِ عَلَى شَرِيعَتِهِمْ، وَهَذَا خِزْيٌ مِنْهُ مَنِهْمُ، وَقَدْ ظَهَرَتْ فَضَائِحُهُمْ وَانْتَقَضَتْ عَزَائِمُهُمْ.

قلتُ وبالله التوفيق: تعرَّض صاحبُ الكتاب في هذا الطرف إلى الكلام في النَّسْخِ، وأحال الكلام فيه على كتابه الموسوم بـ«أرواح الحقائق» في أصول الفقه، لكن نذكر نحن في هذا الشرح ما لا بد منه مما يتعلق بهذا الفن ليستقل[2] الناظر بمقصوده منه، فنقول: الكلام في النسخ على حسب المقصود في هذا الفن في فصول:

الفصل الأول: في معناه في اللغة، وفيه تبيين محل النزاع.

الفصل الثاني: في جوازه عقلاً، ويندرج تحته الوقوع شرعاً.

الفصل الثالث: في حدّه، ويندرج تحته حد الناسخ والمنسوخ.

---

(١) هو أحمد بن يحيى بن اسحاق الراوندي، أبو الحسن (٢٠٥ ـ ٢٨٩هـ)، فيلسوف مجاهر بالإلحاد، من سكان بغداد، ونسب إلى راوند من قرى أصبهان، له مجالس ومناظرات مع المتكلمين، وقد انفرد بأباطيل نقلت عنه. من مؤلفاته: فضيحة المعتزلة، نعت الحكمة، قضيب الذهب الدامغ للقرآن، التاج، الزمرد.

(٢) في (ف): ليشتغل.

الفصل الأول:

اعلم أن النسخ لفظ مشترك في لسان العرب، تقول: نسخت الكتاب وانتسخته: إذا نقلته، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجاثية: ٢٩]. ومن معانيه الإزالة، تقول: نسخت الشيء بالشيء: إذا أزلته، قاله الزبيدي[(١)]. ومنه قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾ [البقرة: ١٠٦]. ومن معانيه: الإلقاء والطرح، ومن كلام العرب: نسخت الشمسُ الظلَّ، ونسخت الريحُ الآثارَ والرسوم، ومنه قوله تعالى: ﴿فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ﴾ [الحج: ٥٢]. وليس من غرض العلماء الكلام في نسخ الكتاب واستنساخه، وإنما كلامهم في المعنيين الأخيرين.

الفصل الثاني:

في جواز وقوعه عقلاً ووقوعه شرعاً أن نقول أوّلاً لليهود: إن ادعيتم أن النسخ يستحيل فإما أن يستحيل لذاته كاجتماع المتضادات وغيرها، أو يستحيل لغيره، ولا جائز أن يكون من قبيل المستحيل لذاته، فإن الواحد منا يجوز أن يأمر عبده بفعل ثم يرفع عنه التكليف، والمستحيل لذاته لا يجوز وقوعه ألبتة من أحد.

قلتُ: قول القائل: لا جائز أن يكون مستحيلاً لذاته إلى آخره، فيه نظر؛ فإن ما ذكره هذا القائل لا يدل على امتناع كونه مستحيلاً لذاته، فإن استدل به على الامتناع بأنّ الواحد منا قد يأمر عبده بفعل، ثم يرفع عنه التكليف، فنقول: أتريد أنه يأمر بالمستحيل أو بالجائز؟ إن قلت: أمره بالمستحيل كالجمع بين الضدين، فلا يصح رفعه عنه؛ إذ وقوع المستحيل مستحيل، وما يستحيل وقوعُه مرتفع بالأصالة، فلا يقال يرتفع؛ لما فيه من تحصيل الحاصل، فهذا المثال لا يدل على أنه ليس بمستحيل لذاته، فلم يخرج بهذا عن دعوى الخصم بأنه مستحيل لذاته، فلم يبق إلا أن يكون ما فرضته من

---

(١) هو: أبو بكر الزبيدي، صاحب مختصر العين.

الكلام على أن السيد يأمر عبده بفعل أن يكون ما أمره به جائزاً، والجائز يصح وقوعُه، وكلام الخصم في المستحيل لذاته لا يصح وقوعه.

ثم قول القائل: المستحيل لا يجوز وقوعه ألبتة من أحد، قال الخصم: كذلك أقول. والوقوع الذي استدللتم به إنما هو راجع إلى الأمر بالمستحيل، والأمر بالمستحيل لذاته لا يمتنع التلفظ به والتكليف به، إذ ليس بمستحيل أن يقول الآمر للمأمور: اجمع بين الحركة والسكون، فإطلاق اللفظ بذلك لا يمتنع، وإنما يمتنع وقوع المأمور به من المستحيل لذاته، فلا دليل على هذا بكونه ليس ممتنعاً لذاته بصحة التلفظ بالتكليف به، فالمعوَّل عليه أنه ليس بمستحيل لذاته وقوعُه حِسّاً وشرعاً، أعني وقوع تبدل الأحوال من موت بعد حياة وبالعكس، وسقم بعد صحة وبالعكس، ويبس وتحطيم بعد خضرة، إلى غير ذلك من الأحوال، وكذلك وقوع أحكام وتبدلها في الشرائع الماضية وفي شرعنا من تبديل حظر بعد إباحة وبالعكس إلى غير ذلك مما سنذكره الآن.

وإذا ثبت الوقوع المعلوم ضرورةً علمنا ضرورة أنه ليس بمستحيل لذاته، إذ المستحيل لذاته يستحيل وقوعُه، فلِلَّهِ الحمد على درك الحقائق والخروج عن المضايق.

وإذا امتنع كون النسخ مستحيلاً لذاته لم يبق إلا أنه مستحيل لغيره، فلا بد من حقيقة الإحالة.

فإن قالوا: هو مستحيل لأنه يلزم منه البداء، وهو مناف لوصف القِدَم.

قلنا: البداء يطلق على معنيين:

أحدهما: الظهور، يقال: بدا يبدو بدواً، غير ممدود ولا مهموز، إذا ظهر. ومنه قوله تعالى: ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُواْ يَحْتَسِبُونَ ﴿٤٧﴾ وَبَدَا لَهُمْ سَيِّـَٔاتُ مَا كَسَبُواْ﴾ [الزمر: ٤٧، ٤٨]، ومنه قول زهير:

بَدَا لِي أَنِّي لَسْتُ مُدْرِكَ مَا مَضَى ... وَلَا سَابِقاً شَيْئاً إِذَا كَانَ جَائِياً

معناه: تبين لي وظهر لي بعد أن كان خافياً عني. وهذا لا يجوز على الله تعالى، فإن المعلومات كلها ظاهرة لديه، مكشوفة عنده.

ويطلق البداء أيضاً على الندم على ما كان، يقال: بدا له في الأمر بداء، ممدود المصدر مهموز، معناه: الرجوع عما كان عليه، وهو أن يقول قولاً أو يفعل فعلاً لغرض ثم يرى المصلحة في غير ما صدر منه قولاً وفعلاً. وهذا أيضاً لا يجوز في وصف الله تعالى؛ فإنه لا يفعل فعلاً لغرض، وإذا فعل بخلاف ذلك لم يفعله لمصلحة وغرض آخر، بل أقواله وأفعاله لا تعلَّل كما بينا قبلُ، فلم يبق لادعاء البداء وجه.

قلتُ: وما لنا نتكلم في الجواز عقلاً، والوقوع من ضرورته الجواز؟! إذ يستحيل وقوع غير الجائز، فأوّل ما نفاتح به اليهود من ذلك أن نقول: موسى عليه السلام هل كان قبله نبي أم لا؟ فإن قالوا: هو أول الأنبياء، تبيَّن عنادُهم، وظهر لكل أحد كذبهم. وإن قالوا: كان قبله نبي، قلنا: فهل نسخ موسى شيئاً أو لم ينسخ؟فإن قالوا: لم ينسخ، لم يكن موسى عليه السلام أتى بشريعة.

وتقرير هذا أن نقول لليهود: لا شك أن موسى عليه السلام تأخر وجوده عن آدم ونوح وهود وصالح وإبراهيم وإسماعيل ويعقوب وجماعة من الأنبياء والأسباط على نبينا وعلى جميعهم السلام، فهل كان جميع ما ورد به موسى عليه السلام مشروعاً لهم، أو منه ما كان مشروعاً لهم ومنه غير مشروع؟

فإن كان جميعه مشروعاً لهم فلم يرد موسى عليه السلام بشريعة أصلاً، بل قرّر الشرائع الماضية، ويكون موسى عليه السلام على هذا كواحد من بني إسرائيل في ذلك الشرع.

وإن ورد بحكم واحد مثلاً غير ما ثبت في شرعهم فقد تحقق أن حكم الأول مرفوع بذلك الحكم، وقد انتهت مدّة الحكم الأول وتجدد هذا الحكم وثبت النسخ.

فإن قالوا: لم يكن شرعه شرعاً لمن قبله ولا شيء منه.

قلنا: فإن كان وقت لم يكن فيه شريعة موسى شريعةً، فلِمَ لا يجوز أن تكون في وقت آخر شريعته غير شريعة؟! وإن جاز نسخ ما قبله بشريعته جاز نسخ شريعته بشريعة من بعده. كيف وبالضرورة نعلم نكاح الإخوة الأخوات

في زمن آدم عليه السلام حتى قيل: إنه بقي ذلك التحليل إلى زمن نوح، وقيل: إلى زمن يعقوب على جميعهم السلام، ثم صار حراماً في شريعة موسى عليه السلام، وتوبة عبَدَةِ العجل بقتل أنفسهم كان حكماً لم يكن قبل ذلك، وصار مرفوعاً عن غيرهم في التوراة، وقد أباح الله لنوح أشياء حظرها على إبراهيم، وأطلق لإبراهيم أشياء حظرها على موسى، وفي التوراة أنه سبحانه أباح لآدم وحواء ما دبَّ على الأرض وكانت له نفس حيَّة وكل نبات وعشب، ثم حظر على نوح ذلك فقال له: خذ معك من الدواب الحلال كذا، ومن الحرام كذا، ثم أباح لنوح أن لا يختتن، ثم أمر بذلك إبراهيم، وأطلق لإبراهيم أن لا يختتن ابنه في طفوليته إلى أن يصير مراهقاً، وحظر على موسى ترك ختان الأبناء فوق سبعة أيام، وكذلك التمسك بالسبت ما كان واجباً على الأنبياء قبل موسى، ثم صار واجباً على موسى، فليس من المستحيل أن يعود ما كان مباحاً واجباً.

وكذلك الصيد في السبت وكل عمل دنيوي كان مباحاً قبل موسى عليه السلام فصار محظوراً على موسى، ونهاهم عن أن يذبحوا يوم السبت شاة أو بقرةً، ثم أمر ولد هارون بعد ذلك أن يذبحوا البقر والغنم يوم السبت، وأمر بني إسرائيل أن يدخلوا الأرض المقدسة، فلمّا نكلوا عن دخولها نهاهم عن ذلك.

والمواعدة من أدل الدلائل على النسخ؛ إذ واعده الميقات ثلاثين ليلة، ثم أتمها بعشر، فتم ميقات ربه أربعين ليلة. وكذلك التكاليف الشديدة على بني إسرائيل ما كانت واجبة على من قبلهم، وقد قال تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ﴾ [النساء: ١٦٠] وقد قال تعالى: ﴿كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ الآية [آل عمران: ٩٣]، وقال تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ﴾ [الأنعام: ١٤٦] إلى قوله: ﴿ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْ﴾ [الأنعام: ١٤٦] وقول عيسى: ﴿وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ ٱلَّذِى حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [آل عمران: ٥٠].

فهذا صريح النسخ في الملل من قبلنا، فمن أنكر النسخ من أهل الكتاب سألناه هل في شريعته نسخ؟ فإن أقر به فلا وجه لإنكاره النسخ علينا، وإن جحد وكتم علمنا أنه مباهت كذاب جاحد لما أنزل الله تعالى في الكتاب،

كما أخبر الله سبحانه عنهم في غير ما آية. وكما قد جحدوا وكتموا آية الرجم، ولا يمكنهم إنكار النسخ في شريعتهم.

والسر في ذلك كله أن الحظر والوجوب أحكام لا ترجع إلى الأفعال حتى تكون صفات لها، ولا الأفعال كانت على صفات من الحسن والقبح ورَدَ الشرعُ بتقريرها، ولا قول الشارع أكسبها(١) صفات لا تقبل الرفع والوضع، بل الأحكام راجعة إلى قول الشارع، وتوصف الأفعال بها قولاً لا فعلاً، شرعاً لا عقلاً، فيجوز أن يرفع بعضها ببعض، وذلك كالحرمة في الأجنبيات يرتفع بالعقد الصحيح، والحل بالمنكوحة يرتفع بالطلاق البائن، وكأحكام المقيم تخالف أحكام المسافر، وأحكام الرجال في بعض الأحوال تخالف أحكام ربّات الحجال.

فإذا كانت الأحكام قابلة للرفع والوضع والتغيير فما المستحيل في وضع أحكام على قوم في زمن ثم رفعها عن أقوام في زمن آخر؟!

فلما لم يمكنهم إنكار النسخ لما قررناه، عدلوا على منع نسخ شريعة موسى ﵇ سمعاً، فنبغت شرذمة من اليهود وتلقنوا من ابن الراوندي سؤالاً، فاستزلوا به الطغام والعوام من أتباعهم، وقالوا: النسخ جائز عند الإسلاميين، ولكنهم قالوا بتأبيد شريعتهم إلى تصرم عمر الدنيا، فإذا سئلوا الدليل على ذلك رجعوا إلى إخبار نبيهم إياهم بتأبيد شريعته، ونحن نقول: قد أخبرنا موسى ﵇ بتأبيد شريعته، وهو المصدق إجماعاً.

وهذه دعوى باطلة من وجهين:

أحدهما: أن ما نقلوه لو صح لكان صدقاً، ولو ثبت حقاً صدقاً لما ظهرت المعجزات على يد عيسى ومحمد صلى الله عليهما وسلم، فلما ظهرت دلت على كذب اليهود، وما ظهر على أيديهما معلوم متواتر، وهما حاكمان على اليهود بالكذب والخذلان، ولا يبدون وجهاً في القدح إلا انعكس عليهم مثله في معجزة موسى ﵇.

---

(١) في (ت): ألبسها.

الوجه الثاني: أن نقول: لو صح ما قلتموه لكان أولى الأعصار بإظهار ذلك عصر النبي ﷺ ومعلوم أن الجاحدين منهم لنبوة نبينا محمد ﷺ لم يألوا جهدا في ردّ النبوة، ولم يحتج أحد منهم بذلك مع تلاوته عليهم أن اسمه في التوراة وأنهم يكتمون الحق وهم يعلمون، لم يقل أحد منهم أنه ليس في توراتنا ذلك، بل كان نزاعهم أنه هو أم لا، حتى اضطروا إلى تبديل صفته، ولو كان في التوراة شيء من ذلك لأظهروه وعدوه من أقوى حجتهم، فلما لم يظهروا شيئاً من ذلك لا في زمن عيسى ولا في زمن محمد ﷺ إذ لو ظهر لتوفرت دواعيهم على نقله، بل لم يقل أحد ذلك إلى أن ظهر ابن الراوندي فلقنهم ذلك، فقد ظهرت فضائحهم وانتقضت عزائمهم.

الفصل الثاني: في حد النسخ:

ويندرج تحته حد الناسخ والمنسوخ، وبعد معرفة حقيقته في وضع اللسان وجوازه عقلاً ووقوعه شرعاً لم يبق في طلب تحديده إلا مناقشة في عبارة لا طائل تحتها، وليس الإخلال بالعبارات مما يخل بالحقائق؛ إذ ليس كل شيء يحدّ وتتأتى فيه عبارة حدية، كرائحة المسك مثلاً فإنه لا يمكن عبارة حدية تميزه عن غيره من الروائح، وكذلك ضوء السراج عن ضوء الشمس وإن كانت حقائقها معروفة في النفس، لكنا نجري على المعهود ممن تقدمنا في طلب الحدود، فنقول: قد أورد الخائضون في ذلك حدوداً يكثر إيرادُها، فلنتعرض لما لا بد منه خشية التطويل، فلنبدأ أولاً بحد «القاضي» وهو الذي ارتضاه «الإمام» في «الإرشاد» وأنكره في «البرهان» وهو أن قال: النسخ: هو الخطابُ الدال على ارتفاع الحكم الثابت بخطاب آخر على وجه لولاه لاستمر الحكم المنسوخ. وقد قيل: هو الخطاب الرافع لحكم خطاب سابق مع تراخيه عنه. والعبارتان لـ«القاضي». وقد أوردوا على هذا الحد أسئلة:

ـ **أحدها**: أن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم هو الناسخ، لا النسخ، ولا شك أن معقولية النسخ أمر ما ليس هو الدال على ارتفاع الحكم، ولا الرافع له، والكلام في نفس النسخ لا في نفس الناسخ.

ـ **السؤال الثاني**: أن ما ذكره من الرفع لا يتحقق من أوجه:

أحدها: أن رفع الحكم الثابت لا يخلو إما أن يكون ثابتاً في علم الله تعالى على معنى أنه أراد مثلاً دوام الصلاة إلى بيت المقدس أبداً، أو على معنى أنه لم يرد دوام الصلاة إلى بيت المقدس أبداً، وكلا الأمرين محال وإلا لزم منه انقلاب العلم جهلاً وإبطال تخصيص الإرادة، وإنه محال.

الثاني: أن الخطاب النفسي هل عَلِمَ اللهُ تعالى أنه متعلِّقٌ بالفعل في وقت النهي أو غير متعلق؟ فإن كان متعلقاً بالفعل في زمن النهي عنه فيكون الفعل في زمن النسخ مأموراً به منهياً عنه، وفي ذلك جمع بين النقيضين، وذلك مستحيل في العقول.

قلتُ: قوله: «وذلك مستحيل في العقول» لازم على أصل القاضي، فإنه يحيل الخطاب بالمستحيل عقلاً، وعلى الصحيح من مذهب الأشعرية يجوز عقلاً، فيقال على الصحيح من المذهب: وذلك مستحيل الوقوع.

وإن علم الباري أن الفعل في زمن النهي غير مطلوب بالأمر فقد علم تأقيت الأمر والنهي، ولا معنى لارتفاع الحكم في زمن لم يثبت فيه، فمعنى الرفع إذاً غير معقول.

الثالث: أن الحكم يرجع إلى تعلق الكلام الأزلي، فلا يتحقق رفعه؛ فإن الكلام إذا تعلق بفعل فهو يتعلق لنفسه بما تعلق به، ولا يتصور في العقل وجودُه غيرَ متعلق بما تعلق به، وما كان كذلك فتقدير ارتفاعه بعد ثبوته محال، اللهم إلا أن يريد القائل بالرفع أنه يرتفع ما ظنناه، فذلك إشارة إلى ما ذهب إليه الفقهاء من أنه: تبيين انتهاء أمد العبادة، على أن القاضي لم يرد رفع ما ظهر لنا في أفهامنا، بل قد أفصح بمراده وجادل على مقصوده وقال: إن الحكم المنسوخ قد كان ثابتاً في مستقبل الزمان على التأبيد حقيقة إلى أن رفع، وهذا كلام ضعيف لأن المنسوخ لو كان ثابتاً في مستقبل الزمان حقيقة لعَلِمَهُ الله تعالى كذلك كما قدمناه في المؤاخذة، ولو علمه كذلك لما نُسِخ، ولأن الرفع لما وجد غير متصور ولا معنى لرفع ما لم يوجد، ويرد عليه كل ما قدمنا من المؤاخذات.

وقد قال «الإمام» في «البرهان» وإن تعلق متعلق باقتضاء النسخ الرفع كان ذلك ركيكاً. قال: فإن هذا الأصل العظيم لا يتلقى من اشتقاق اللغة.

قلت: وما ذكره الإمام من ركاكة إطلاق الرفع في النسخ صحيح لأن الرفع لا يتصور فيما ثبت ولا فيما لم يثبت كما قدمناه. وأما تعظيمه هذا الأصل إن أراد به الكلام في حد النسخ فليس بأمر عظيم، بل قد بينا أن الاشتغال بالحدود يفوّت الغرض المقصود، على أن الإخلال بالعبارات ليس مما يخل بالحقائق، إذ ليس كل شيء تتأتى فيه عبارة حدية. وأيضاً فبعد معرفة حقيقة النسخ في وضع اللسان وجوازه عقلاً ووقوعه شرعاً لم يبق في طلب تحديده بطريق الاصطلاح إلا مناقشة في عبارة لا طائل تحتها، وإذا فهمت الحقائق فلا مشاحة في الاصطلاح، فإذا فهم هذا فأيّ كبير أمر في تعظيم هذه المسألة.

قلت: وعلى الجملة إن كان النسخ راجعاً إلى نسخ الحكم باعتبار أن الحكم هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين القائم بذاته ﷻ فلا يصح إطلاق الرفع عليه، إذ القديم لا يرتفع، وسواء قلنا إن التعلق صفة نفس، أو هو نسبة وإضافة، أو هو من مواقف العقول، وهو الذي ذهب إليه جماعة من المحققين، فلا بد إذاً على هذا من تأويل الرفع وامتناع رجوعه إلى القديم. وإن كان باعتبار أن الحكم راجع إلى أفعال العباد فلا يخلو إما أن تكون وقعت أوْ لا، فإن وقعت فلا معنى لارتفاع ما وقع، وإن لم تقع فلا معنى لرفع ما لم يقع.

وقد أشار «القاضي» في «التقريب» إلى أن الرفع راجع إلى قطع الاستمرار والاستحكام لظهور انتفاء شرط دوام الحكم، وتجوّز بالرفع، ولا أقبح من التجوزات في الحدود مع الاستغناء عنها، وهو معنى ما ذكره «الإمام» من أن النسخ بيان انتفاء شرط دوام الحكم،وعلى هذا يرتفع النزاع والله أعلم.

هذا تمام الكلام على حد «القاضي»، فلنتعرض الآن للكلام على حد المعتزلة والفقهاء واختلاف عباراتهم في التحديد والاعتراضات عليها والأجوبة

عنها وامتناع تصحيح ذلك على أصل المعتزلة، فنقول أوَّلاً: أما ما ذكره «الإمام» من تحديد المعتزلة النسخ وميل بعض أئمتنا إلى ذلك، فهو مذهب أكثر الفقهاء، وهو اختيار «أبي إسحاق الإسفرايني» من الأصوليين المتقدمين، وإلى معناه رجع «الإمام» في «البرهان»، وإنما غيَّر اللفظ. ولهم في ذلك عبارات:

أحدها: هو أن النسخ: تبيين انتهاء مدة العبادة بخطاب وارد متأخر معارِض للخطاب الأول، وكأنه تخصيص بزمان، وهو بظاهره كان شاملاً لكل زمان، وبالنسخ تبيَّن أنه لم يشمل[1] الأوقات.

هذا معنى كلامهم، وتبيين ذلك بالمثال أن يقال: إن الله سبحانه لما تعبّد المعتدّات المتوفى عنهن أزواجهن بعِدَّة الحول، انطوى عِلْمُه سبحانه على أَمَدِ التعبُّدِ بذلك، ولزم المكلفين امتثالُ الخطاب الأول، إلى أن ورد النَّساخُ بحكم آخر يعارض الحكم الأول، فعلمنا عند ذلك أن الحكم الأول لم يكن مؤبَّداً، ولو لم يَرِد الناسخُ بحكم آخر لكان الأمر على الاحتمال حتى تنقضي مدة الوحي فينقطع الاحتمال.

العبارة الثانية في معناها، وهي التي ارتضاها «الإمام» في «البرهان»، وهي أن النسخ: بيان انتفاء شرط دوام الحكم. ولم يرض بالرفع، وذلك أن الأمر متوجه بالفعل دائماً بشرط أن لا ينسخ، فإذا نسخ فقد فات شرط دوام الحكم.

وقال على قود[2] ذلك: لو وُجِد نصٌّ قاطع في التأبيد جاز نَسْخُه بناء على أن الشرط مقدَّرٌ وإن سُكِت عنه، كشرط الإمكان فإنه ثابت وإن لم ينطق به، وإنما يمتنع النسخ إذا صرح بأن النسخ لا يرد على هذا التكليف.

العبارة الثالثة: وهي في معنى ما تقدم، وهي أن النسخ: قَطْعُ حُكْمِ خطابٍ سابق بخطاب لاحِقٍ معارض متراخ، ويدخل فيه نسخ التلاوة لضرورة

---

(١) في (ف): يعم. وفي شرح الإرشاد للشريف ما أثبت.

(٢) في (ف): تقدير.

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:07:33 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية

كونها حكما للمتلو[1]. وهذه العبارات كلها متقاربة في المعنى.

قلت: والأولى أن يقال: النَّسْخُ: قَطْعُ ما ظهر لنا من دوام حكم خطاب سابق بخطاب لاحق معارض متراخ؛ فإنَّ صَرْفَ القَطْعِ أو الرَّفْعِ إلى الحُكْمِ مُوهِمٌ، سيما إذا قلنا إن الحكم هو خطاب الله تعالى المتعلِّق بأفعالَ المكلَّفين، القائم بذاته تعالى، فكيف يتصوَّرُ القطع أو الرفع في القديم؟! والحدود تجتنب الألفاظ الموهمة المتجوَّزَ بها.

وأورد «الإمام» على الفقهاء قبل رجوعه إلى حدهم في العبارة الأولى مناقضة بناء على ما سلَّموه من جواز النسخ قبل الفعل وقبل مضي زمان يسع فيه الفعل، وهو أن قال: قد علمتم مصيرنا إلى جواز نسخ العبادة المفروضة قبل مضي وقت يسعها، ويستحيل مع المصير إلى ذلك بأنّ النسخ تبيين لوقت العبادة؛ إذ يستحيل أن يقدّر للعبادة وقت لا يسعها.

وأجيب عن هذا أوّلاً بأن النسخ لا بد وأن يتأخر في وروده عن ورود المنسوخ؛ إذ لو اتصل به لكان بيان التأقيت في الغايات، ولم يكن نسخاً اتفاقاً؛ كقوله تبارك وتعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢] وكقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] وأمثال ذلك، وإذا كان كذلك فما بينهما من الزمان المتخلل قد دام[2] تعلق الخطاب به، فقد تأقت بذلك المقدار واقتصر عليه، فكان نسخاً.

قلت: ولو قالوا: أردنا بقولنا: بيان انتهاء مدة العبادة، أي: بيان انتهاء ما ظهر لنا من دوام تنجيز حكم الخطاب الأول، ما ورد السؤال. إلا أن فيه تجوُّزاً، والتجوّزات تمنع في الحدود وإذا كان منها بُدٌّ.

قوله: «يستحيل أن يقدر للعبادة وقت لا يسعها»، مندفع بتجويز تكليف ما لا يطاق وعلى القول بمنعه، أما على القول بجوازه فلا خفاء به، وأما على القول بمنعه فنقول: لا يلزم من تأقيت التكليف هاهنا بزمان لا يسع العبادة تكليفُ ما لا يطاق؛ فإن التكليف بالعبادة إذا قيّد بزمن لا يسعها من غير أن

---

(١) في (غ): للمتعلق.

(٢) في (غ): قام.

يتنجز الفعل من المكلَّف في ذلك المقدار، ولا يكون عاصياً بالترك، لا يكون ذلك إلزاماً لتكليف ما لا يطاق، وإنما كان يلزم تكليف ما لا يطاق لو قُيِّدَت العبادة بزمان لا يسعها، والتكليف دائم بطلب التنجيز، والأمر متعذر، والمكلَّف عاصٍ بالترك، لكن ليس الأمر كذلك هاهنا.

على أن هذا الاعتراض لا يرد إلا على هذه العبارة المقيدة بأمر[(١)] العبادة، ولا يرد على العبارة الثانية وهي قول الإمام: بيان انتفاء شرط دوام الحكم. ولا يرد أيضاً على العبارة الثالثة وهي قولهم: قطع حكم خطاب سابق. ولا يرد على قولهم: قطع استمرار دوام الحكم. ولا يرد أيضاً على العبارة التي حرّرناها وهي قولنا: النسخ: قطع ما ظهر لنا من دوام حكم خطاب سابق بخطابٍ لاحقٍ معارض متراخٍ. فاعلم ذلك، وبالله التوفيق.

أورد «الإمام» أيضاً عليهم بأن إبراهيم عليه السلام مأمور عندنا وعند أصحابنا بالذبح أوَّلاً، ونسخ ذلك عنه آخراً، وعين المأمور به الذبح، ولم تكن أفعالاً متعددة حتى يصرف الأمر إلى شيء والنسخ إلى غيره، وإذا صرف النسخ إلى عين المأمور به كان رفعاً للحكم على التحقيق[(٢)].

وأجيب عن هذا بأن هذا ضعيف من وجهين:

أحدهما: أن الفقهاء في حدهم إنما ذكروا المغايرة والتعدد في الأزمان، لا في المأمور به، فلا يرد عليهم بالنظر إلى ما التزموه من تعدد الأزمان؛ فإن الأمر متوجه على الخليل إلى حين الأمر بالفداء، فهو بيان تأقيته، ولا يتمشى في هذه المسألة حرفه الذي سبق التنبيه عليه من تأقيت العبادة بزمن لا يسعها، فإنه مضت أزمنة يسع فيها إيقاع الذبح، والأمر متأقت بها، ولا يلزم من عدم فعل المأمور به امتناع تعلق الأمر به، فإن الذي علم الله أنه لا يقع من العصاة مأمور به وإن عُلِمَ انتفاء وقوعه.

الثاني: أن ما ذكروه من اتحاد المتعلق به وأنه عين المنسوخ حتى تحقق

---

(١) في (غ): بأمد.

(٢) إلى هنا تنتهي نسخة (غ). مع بعض النقص بين الكلمات.

أن النسخ رُفِع، جنوحٌ إلى ما فرغ من إبطاله بجميع الوجوه المتقدمة، وها نحن نشير هنا إلى بعضها ليكون ذلك أهون على الناظر، فنقول له: قولك: «كان ذلك رفعاً للحكم على التحقيق» أتريد بالحكم الفعل؟ وهو ظاهر قوله، أو الخطاب القديم؟ فإن أردت الفعل لم يصح صرف الرفع إليه لأنه لم يقع، ورَفْعُ ما لم يقع غير مُتصوَّرٍ. وإن أردت بالحكم الخطاب القديم فرفْعُ القديم غير متصوَّرٍ بجميع ما قدمناه، فلم يبق إلا أن يكون بياناً.

على أن هذا الاعتراض لا يرد إلا على العبارة المقيدة بأمر العبادة دون ما عداها من العبارات.

نعم قصة الخليل في أن عين المأمور به هو عين المنسوخ حجة على المعتزلة لأنهم يرون أن الفعل إذا كان مأموراً به لحسنه فيمتنع النهي عنه قبل فعله، فإن فيه نفي الصلاح المرتبط به، ولذلك قالوا: النسخ إنما يرد على مثل الفعل المأمور به، لا نفياً للأمر عن الفعل المراد بالتكليف.

قلت: لكن يقال لهم: المأمور به عندكم إنما يؤمر به لحسنه، ومثل الحسن حسنٌ، فلا يجوز نسخه. وأما أصحابنا فلا مانع عندهم أن تدوم أزمان يكون ذلك الفعل الواحد مأموراً به فيها، ثم يتبيَّنُ اختصاصُ الطلب في الأزمان.

ومما يلزم المعتزلة أيضاً ما ألزمهم «الإمام» وهو أن قال: من أصلكم أن تأخير البيان عن مورد الخطاب إلى وقت الحاجة غير سائغ، فلو كان النسخ بياناً لما استأخر عن اللفظ الوارد أوَّلاً، كما لا يستأخر التخصيص عندهم عن اللفظة العامة لو جردت عن مخصصها.

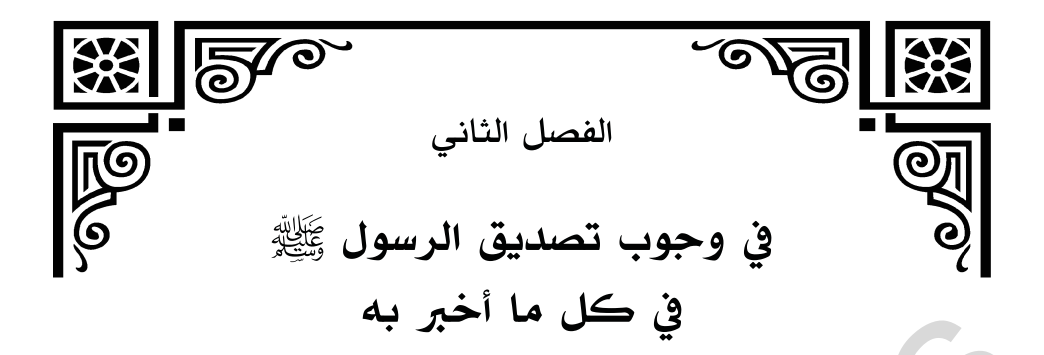
قال: ولا محيص لهم عن ذلك، فإن اعتذر المعتزلة بأن لفظ الحكم [ف/الخطاب] لا إبهام فيه، وإنما الممتنع عندهم ورود لفظ مبهم، وهذا الاعتذار لا يقف على محك السبر؛ فإنهم جعلوا اللفظ الناسخ بياناً، ولولا الإبهام في لفظ الحكم السابق لم يكن النسخ بياناً، فقد انفصل أهل الحق عن هذا السؤال، وبقي وارداً على أهل الاعتزال، فلله الحمد على درك الحقائق والخروج عن المضايق.

هذا تمام الكلام في حدِّ النسخ، وأما حد الناسخ فقد قيل فيه: هو الخطاب اللاحق المتراخي القاطع لحكم الخطاب السابق.

قلتُ: والأولى أن يقال فيه على مذهب الفقهاء في النسخ: هو الخطاب اللاحق المتراخي القاطع لما ظهر لنا من دوام حكم الخطاب السابق.

وأما حد المنسوخ: فهو ما قُطِعَ استمرار مفهومه مما ظهر لنا من دوام الحكم بخطاب لاحق متراخ مناقض.

[z:/Mkt2010/Maaref/Abkar.3d] [70x100] Printed on Wednesday 19th May 2010 @ 12:07:34 سحب ثاني/ أبكار الأفكار العلوية



الفصل الثاني

في وجوب تصديق الرسول ﷺ في كل ما أخبر به

ثم تعرض صاحب الكتاب رحمه الله لتصديق الرسول ﷺ في كل ما أخبر به، إلى آخر الكتاب.

قال: «**الفَصْلُ الثَّانِي: أَنَّهُ يَجِبُ تَصْدِيقُ الرَّسُولِ فِي كُلِّ مَا أَخْبَرَ بِهِ.**

فَمَا عَرَفْنَاهُ بِعِلْمٍ وَبِخَبَرِهِ، وَمَا لَمْ نَعْلَمْهُ وَجَبَ عَلَيْنَا التَّصْدِيقُ بِهِ جُمْلَةً، وَنَكِلُ تَفْسِيرَ المَعْنَى إِلَى اللهِ تَعَالَى وَإِلَى الرَّسُولِ.

وَكُلُّ مَا وَرَدَ بِهِ الرَّسُولُ ﷺ جَائِزٌ، فَمَا وَرَدَ وَظَاهِرُهُ مُحَالٌ تَأَوَّلْنَاهُ، فَإِنْ تَعَيَّنَ احْتِمَالٌ جَزَمْنَا بِهِ، وَإِلَّا تَوَقَّفْنَا.

وَمَا اجْتَمَعَتْ عَلَيْهِ الأُمَّةُ فَحَقٌّ وَصِدْقٌ؛ إِذِ الأَوَّلُونَ مَا زَالُوا يُبْدُونَ النَّكِيرَ عَلَى مَنْ شَقَّ العَصَى وَخَرَقَ الإِجْمَاعَ، وَالعَادَةُ تُحِيلُ اجْتِمَاعَهُمْ عَلَى هَذَا القَوْلِ مَعَ بُلُوغِهِمْ عَدَدَ التَّوَاتُرِ مِنْ غَيْرِ قَاطِعٍ سَمْعِيٍّ. فَمِمَّا وَرَدَ بِهِ: الحَشْرُ، وَالنَّشْرُ.

وَحَشْرُ الأَجْسَادِ مَعْلُومٌ مِنْ أَخْبَارِ الرَّسُولِ ﷺ ضَرُورَةً وَتَوَاتُراً لَا خَفَاءَ بِهِ، وَهُوَ جَائِزٌ؛ إِذِ القُدْرَةُ الصَّالِحَةُ لَهُ قَدِيمَةٌ بَاقِيَةٌ، وَهُوَ مِمَّا يَصِحُّ أَنْ يُعْلَمَ وَيُرَادَ وُجُودُهُ بَعْدَ عَدَمِهِ، فَمَعْقُولُهُ بَعْدَ أَنْ عُدِمَ وَبَعْدَ الوُجُودِ كَمَعْقُولِهِ قَبْلَ الوُجُودِ، وَالإِمْكَانُ لَا يَرْتَفِعُ مِنْ قَوْلِنَا: وُجِدَ وَعُدِمَ. وَالعِلْمُ الأَزَلِيُّ يُمَيِّزُهُ عَنْ مِثْلِهِ، فَيَصِحُّ القَصْدُ إِلَى المَعْلُومِ الَّذِي ثَبَتَ فِي العَقْلِ جَوَازُهُ، وَلَوْ اسْتَحَالَ إِعَادَتُنَا لَاسْتَحَالَ وُجُودُنَا.

وَقَدْ تَكَلَّمَ الأَصْحَابُ عَلَى جَوَازِ إِعَادَةِ الأَعْرَاضِ، فَمَنَعَهَا المُعْتَزِلَةُ وَمَنْ وَافَقَهُمْ مِنَ الفِرَقِ، إِذِ اعْتَقَدُوا أَنَّ الإِعَادَةَ حُكْمٌ مُعَلَّلٌ، فَلَوْ أُعِيدَتِ الأَعْرَاضُ لَقَامَ المَعْنَى بِالمَعْنَى.

وَرُبَّمَا قَالُوا: لَوْ أُعِيدَ العَرَضُ لَكَانَ لَهُ الوُجُودُ فِي زَمَانَيْنِ، فَهُوَ إِذَنْ مُسْتَحِيلٌ؛ إِذْ فِي ذَلِك بَقَاؤُهُ.

وَهَذَا ضَعِيفٌ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ؛ فَإِنَّ الإِعَادَةَ لَيْسَتْ حُكْماً حَتَّى يُقَالَ هُوَ مُعَلَّلٌ أَوْ غَيْرُ مُعَلَّلٍ، بَلْ الإِعَادَةُ نَشْأَةٌ أُخْرَى ثَانِيَةٌ، وَوُجُودُ الشَّيْءِ بَعْدَ سَبْقِ العَدَمِ عَلَى وَجْهٍ يَسْبِقُ العَدَمَ وُجُودُهُ لَا يُلْزِمُ مِنْ هَذِهِ النِّسْبَةِ وَالإِضَافَةِ إِلَى السَّبْقِ صِفَة، وَهَذَا وَاضِحٌ لِلمُتَأَمِّلِ.

وَأَمَّا مَا ذَكَرُوهُ مِنْ لُزُومِ بَقَاءِ الأَعْرَاضِ فَغَيْرُ سَدِيدٍ؛ إِذ الدَّلِيلُ المُحِيلُ لِبَقَائِهَا هُوَ يَدُلُّ عَلَى اسْتِحَالَةِ اسْتِمْرَارِ زَمَانَيْنِ عَلَيْهَا، فَإِذَا وُجِدَتْ ثُمَّ عُدِمَتْ ثُمَّ أُعِيدَتْ لَمْ يُبَاشِرِ الدَّلِيلُ إِحَالَةَ ذَلِك.

وَقَدْ الْتَزَمَتْ الفَلَاسِفَةُ عَلَى أَصْلِهِمْ امْتِنَاعَ البَعْثِ، إِذْ النُّفُوسُ المُنْفَصِلَةُ عِنْدَهُمْ لَا تَتَنَاهَى، فَلَوْ أُعِيدَتْ لَاسْتَدْعَتْ أَجْسَاماً لَا تَتَنَاهَى، وَفَرَّقُوا بَيْنَ الأَجْسَامِ وَالنُّفُوسِ، إِذ النُّفُوسُ لَيْسَ لَهَا تَرْتِيبٌ طَبِيعِيٌّ وَلَا وَضْعِيٌّ بِخِلَافِ الأَجْسَامِ. وَقَدْ بَطلَ أَصْلُهُمْ، وَلَا خَفَاءَ بِبُطْلَانِ فَصْلِهِمْ لِاحْتِكَامِهِمْ بِلَفْظٍ لَا مَعْنَى لَهُ، وَيَلْزَمُهُمْ أَنْ تَكُونَ النَّفْسُ البَرِيئَةُ مُعَذَّبَةً، إِذْ لَا تَلْتَذُّ إِلَّا بِقَالَبِهَا، وَإِنْ كَانَتْ لَهُمْ أَعْذَارٌ عَنْ ذَلِك عَلَى أَصْلِهِمْ نُبْطِلُهَا فِي غَيْرِ هَذَا المَوْضِعِ. وَقَدْ تَمَّ غَرَضُنَا مِنْ تَقْرِيرِ عَوْدِ الأَجْسَامِ، وَنَقُولُ إِذَنْ: قَدْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ.

وَالمِيزَانُ وَالصِّرَاطُ وَالحِسَابُ وَالنَّارُ وَالجَنَّةُ بَعْدَ تَقْدِيمِ هَذِهِ المُقَدِّمَاتِ لَا تَخْفَى عَلَى مُتَبَصِّرٍ.

وَالشَّفَاعَةُ للمُؤْمِنِينَ حَقٌّ. اللَّهُمَّ ارْزُقْنَا ذَلِك. وَقَدْ مَنَعَتْهَا المُعْتَزِلَةُ مَصِيراً مِنْهُمْ إِلَى وُجُوبِ العِقَابِ عَلَى اللهِ تَعَالَى. وَلَا شَكَّ فِي صِدْقِهِمْ بِالنِّسْبَةِ إِلَى تَخْلِيدِهِمْ وَحِرْمَانِهِمْ الشَّفَاعَةَ، لَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الوجوب على الله تعالى، وَقَدْ اسْتَأْصَلْنَا القَاعِدَةَ الَّتِي هِيَ مُسْتَنَدُ هَذِهِ المَقَالَةِ.

وَقَدْ تَمَّ المَقْصُودُ مِنَ العَقِيدَةِ، وَاللهُ تَعَالَى المُؤَيِّدُ وَالمُعِينُ، نَسْأَلُهُ أَنْ يَنْفَعَ بِذَلِك وَأَنْ يَجْعَلَهُ لَنَا يَوْمَ القِيَامَةِ. وَقَدْ جَرَتْ العَادَةُ بِأَنْ يُعَقَّبَ ذَلِك بِكَلَامٍ فِي

الإِمَامَةِ، وَلَيْسَتْ عِنْدَنَا مِنْ قَوَاعِدِ العَقَائِدِ، فَلَا نُدْخِلُ فِي فَنٍّ مَا لَيْسَ مِنْهُ، وَاللهُ المُوَفِّقُ.

اللَّهُمَّ مَا عَلِمْتَهُ مِنَّا فَاسْتُرْهُ، وَمَا سَتَرْتَهُ فَلَا تَهْتِكْهُ، وَجُدْ عَلَيْنَا بِعَفْوِكَ، وَلَا تُقَابِلْنَا بِمَا نَصْنَعُ، وَلَا تُؤَاخِذْنَا بِجَرَائِمِنَا إِنَّكَ أَنْتَ الكَرِيمُ الوَهَّابُ يَا ذَا الجَلَالِ وَالإِكْرَامِ».

وكلامه في ذلك كله ظاهر لا يحتاج إلى زيادة، والله الموفق للصواب.

هذا ما قصد إليه الفقير إلى رحمة الله تعالى[1]: زكريا بن يحيى بن يوسف بن حماد بن حمود الشريف الحسني السبتي الإدريسي المالكي الأشعري، من شرح الأسرار العقلية في الكلمات النبوية، رحم الله مؤلفها وعفا عنه وعنا وعن جميع المسلمين، وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين، وكان الفراغ من شرح هذه العقيدة يوم الخميس التاسع والعشرين من صفر من عام تسع وعشرين وستمائه (٦٢٩هـ) بثغر الإسكندرية حماها الله من الغلبات والقهر وأبقاها عزة في جبهة الدهر، وسميت هذا الشرح بأبكار الأفكار العلوية في شرح الأسرار العقلية في الكلمات النبوية، وفيه تذكرة عظيمة للمنتهي وكفاية للمبتدي. فنفع الله مؤلفه وكاتبه وقارئه ومستمعه ومن وقف عليه من المسلمين ودعا لهم ولجميع المسلمين وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وأصحابه أجمعين والحمد لله رب العالمين.



---

(١) في خاتمة النسخة (ف) تصرف من الناسخ حيث قال: هذا ما قصد الفقير إلى رحمة الله الشيخ الفقيه الأجل الأسنى زكريا بن يحيى بن يوسف الشريف الحسني الإدريسي المالكي الأشعري من شرح الأسرار العقلية نفع الله بذلك. كمل والحمد لله حق حمده، والصلاة والسلام على مولانا محمد نبيه وعبده، على يد العبد الفقير إلى رحمة مولاه الغني به عمن سواه عبد الله بن محمد سالم بن عبد العزيز الدرعي، غفر الله ذنوبه وستر عيوبه، وذلك عشية الجمعة الأولى من شهر رجب عام سبعة وسبعين وتسعمائة (٩٧٧هـ)، عرفنا الله خيره ووقانا بمنه ضيره، وعلى الله على سيدنا محمد وآله.